HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por

Giuseppe Alberigo



VOLUMEN IV

La Iglesia como comunión

El tercer período y la tercera intersesión

Sígueme / Peeters

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

IV

La Iglesia como comunión
El tercer período y la tercera intersesión
(septiembre 1964-septiembre 1965)

Giuseppe Alberigo
Riccardo Burigana
Joseph A. Komonchak
Giovanni Miccoli
Hanjo Sauer
Norman Tanner
Luis Antonio G. Tagle
Giovanni Turbanti

Edición española a cargo de Evangelista Vilanova (†)

PEETERS
LEUVEN
2007

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007

Traducción de los originales italianos, inglés y alemán
por Constantino Ruiz-Garrido

La traducción de esta obra ha sido financiada por el SEPS
Segretariato Europeo per le Pubblicazioni Scientifiche

SEPS
SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

seps@alma.unibo.it - www.seps.it

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1376-2 (obra completa)
ISBN: 978-84-301-1630-0 (vol. IV)
Depósito legal: S.252-2007
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2007

CONTENIDO

Prefacio

Giuseppe Alberigo

Con este cuarto volumen la *Historia del concilio Vaticano II*, una empresa iniciada hace ya diez años, se va acercando a su fin. Con los trabajos realizados durante el otoño de 1964, que exponemos aquí, el Vaticano II se desarrolla plenamente dentro del clima del pontificado de Pablo VI, y el papa Montini demuestra estar imbuido por completo de la responsabilidad que le incumbe como «presidente nato» del Concilio. Sin embargo, como se señaló ya en el volumen anterior, el acceso a la documentación personal del papa Montini acerca del Concilio, y a pesar de todos los esfuerzos, no se consiguió sino de manera fortuita y fragmentaria. Como consecuencia, la participación del Papa en los trabajos conciliares suele aparecer casi siempre de manera inadecuada, a pesar del esfuerzo por recurrir a las fuentes de primera mano.

El equipo internacional de especialistas dedicado al proyecto *Historia del concilio Vaticano II* ha permanecido fiel a su propósito de ofrecer con rigor científico un conocimiento adecuado de la dinámica de un fenómeno colectivo de proporciones completamente extraordinarias, respetando el desarrollo cotidiano de los trabajos de la asamblea y de sus numerosos organismos. Los autores pensaron que era obligación suya el conceder un lugar privilegiado al desenvolvimiento efectivo de las experiencias de la asamblea, incluso en sus innegables meandros, prefiriendo esta actitud a la de ofrecer una reconstrucción temática, ciertamente más lineal, pero menos respetuosa con la realidad concreta del acontecimiento. Con este espíritu se valoraron las fuentes procedentes de todos los grupos conciliares, sin conceder prioridad a ninguna corriente, aunque obviamente la documentación sobre las posturas adoptadas por la minoría resulte objetivamente menos rica y variada.

La amplia y fecunda colaboración científica internacional ha seguido desarrollándose en una intensa atmósfera de «trabajo en equipo», no sólo durante las investigaciones preparatorias y los debates relativos a las mismas[1], sino también durante la elaboración de la reconstrucción histórica. Los colaboradores del presente volumen compararon en-

1. Después de la aparición del volumen tercero de la *Historia*, se han publicado las siguientes obras: A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Louvain 1997, 350 pp.; la obra se ha publicado también en ruso en Moscú; G. Routhier (ed.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Quebec 1997, 481 pp.; M. T. Fattori y A. Melloni (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologna 1997, 534 pp.; M. T. Fattori y A. Melloni (eds.), *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II. Proceedings of the Bologna Conference, December 1996*, Louvain 1999, 498 pp.

tre sí repetidas veces sus respectivos trabajos en reuniones conjuntas, profundizando en los puntos críticos clave del tercer período conciliar y de la subsiguiente intersesión de los años 1964-1965. Los diferentes puntos de vista de los colaboradores se discutieron, pero fueron respetados y valorados como uno de los méritos de la empresa conjunta. Prosiguió el ambicioso proyecto de realizar una obra de diversos autores, una obra que, superando la fisonomía compuesta de las obras de esta índole, ofreciera una reconstrucción histórica continua y orgánica, y no sólo una colección de ensayos.

Continuó también la adquisición de documentación inédita sobre el desarrollo del Concilio, facilitada por numerosos participantes –ya fueran padres o bien expertos u observadores–, documentación que fue recogida y clasificada en el Istituto per le Scienze Religiose de Bolonia y en otros centros como los de Lovaina-la-Nueva, el Institut Catholique de París, el de São Paulo y el de Quebec. Se publicaron también nuevos inventarios procedentes de diversos archivos de documentos, mientras que Mons. V. Carbone llevó a feliz término la ingente tarea de editar las insustituibles fuentes oficiales sobre las labores realizadas en las congregaciones generales y sobre el funcionamiento de los órganos rectores y de la secretaría del Concilio.

La utilización de estas nuevas fuentes hizo posible ir más allá de los relatos al estilo de crónicas y ofrecer un conocimiento pluridimensional del acontecimiento conciliar, algo que había sido imposible hasta ahora. Con ello me refiero a un conocimiento que tiene en cuenta los numerosos niveles en los que se desarrolla un mismo acontecimiento: las congregaciones generales, las comisiones, los grupos oficiosos, el eco de la opinión pública, y la influencia de esta última sobre los trabajos del Concilio. Tan solo de esta manera fue posible seguir paso a paso los desarrollos de la asamblea, sopesar las influencias que los determinaron y comprender la gran importancia de los trabajos que se efectuaron durante la larga suspensión de los diez meses de intersesión. De este modo nos dimos cuenta de que el «Concilio invisible» que se desarrolló durante la pausa entre los períodos de trabajo de la asamblea posee una importancia que muchas veces es ignorada o subestimada. Se trata, además, de una dimensión propia del Vaticano II en comparación con los Concilios que le precedieron inmediatamente. Aunque la asamblea no estuviera celebrando sesiones parecía, sin embargo, que el Concilio y sus problemas dominaban la vida romana.

Además se ha enriquecido considerablemente el conocimiento de los trabajos conciliares, especialmente en lo que respecta a algunos factores de importancia crucial, conocidos hasta ahora de manera puramente episódica. De esta manera ha avanzado significativamente la reconstrucción de los incesantes vaivenes experimentados por la declaración sobre la libertad religiosa y sobre los judíos, así como el conocimiento de las vicisitudes de la turbulenta «semana negra» de noviembre de 1964.

Durante la preparación del presente volumen fallecieron dos de los más destacados expertos del Vaticano II: el cardenal Alois Grillmeier SJ y el padre Jacques Dupont OSB. Ambos sintieron un vivo interés por el proyecto de esta *Historia*, y la facilitaron repetidas veces, poniendo a nuestra disposición la valiosa documentación que ellos poseían. Al recordar a estos dos insignes varones, queremos manifestar públicamente nuestra profunda gratitud hacia ellos.

Los diversos capítulos del presente volumen fueron escritos: el primero por Joseph A. Komonchak, de Washington (traducido del inglés); el segundo por Giovanni Miccoli, de Trieste (traducido del italiano); el tercero y el cuarto por Hanjo Sauer, de Linz (traducidos del alemán); el quinto por Norman Tanner, de Oxford (traducido del inglés); el sexto por Luis Antonio G. Tagle, de Tagaytay City, Filipinas (traducido del inglés); el séptimo por Riccardo Burigana y Giovanni Turbanti, de Bolonia (traducido del italiano); el autor de estas líneas redactó el último capítulo (traducido del italiano) y se hizo cargo de la coordinación general del volumen.

La publicación de la obra continúa realizándose en seis ediciones paralelas: en italiano, bajo la dirección de A. Melloni (Il Mulino, Bolonia); en inglés, bajo la de J. A. Komonchak (Orbis Books, Maryknoll); en portugués, bajo la dirección de O. Beozzo (Vozes, Petrópolis); en alemán, bajo la de K. Wittstadt (Grünewald, Maguncia); en francés, bajo la de E. Fouilloux (Cerf, Paris); y en español, bajo la de E. Vilanova (Sígueme, Salamanca). Peeters, de Lovaina, coordina eficientemente todas las ediciones. La acogida de la obra por la prensa y las revistas científicas, en las diversas áreas culturales y lingüísticas, viene siendo hasta ahora muy cordial y estimulante.

Como sucedió ya con el volumen anterior, la Rotkho Chapel y la Menil Foundation, de Houston (Texas), han contribuido generosamente a sufragar los grandes costos de la investigación; a su vez la Secretaría Europea para las Publicaciones Científicas ha contribuido a sufragar los gastos de la traducción.

ABREVIATURAS Y FUENTES

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Città del Vaticano 1909-
ACO	Archives du Conseil Oecumenique des Eglises, Genéve
AD I/	*Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (antepraeparatoria)*, Typis Pol. Vaticanis 1960-1961
AD II/	*Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, series II (praeparatoria)*, Typis Pol. Vaticanis 1964-1994
AS	*Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, Typis Pol. Vaticanis 1970-1995
AV2	Archivio del concilio Vaticano II, Roma
Baraúna	*La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* (2 vols.), ed. G. Baraúna, Barcelona 1966
Belgique	*Vatican II et la Belgique*, ed. Claude Soetens, Ottignies 1996
Caprile	G. Caprile, *Il concilio Vaticano II* (5 vols.), Roma 1966-1968
CCV	Centrum voor Concilestudie Vaticanum II, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit te Leuven
CivCat	La Civiltà Cattolica, Roma 1850-
CLG	Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve
CNPL	Centre National de Pastoral Liturgique, Paris
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
Commentary	*Commentary on the Documents of Vatican II* (5 vols.), ed. H. Vorgrimler, New York 1968
Commissions	*Les commissions conciliares à Vatican II*, ed. M. Lamberigts et alii, Leuven 1996
CrSt	Cristianesimo nella Storia, Bologna
DBetti	Diario U. Betti, editado en *La «Dei Verbum» trent'anni dopo: Miscellanea in onore di Padre Humberto Betti o.f.m.*, ed. N. Ciola, Roma 1995, 299-373
DC	Documentation Catholique, Paris 1919-
Deuxième	*Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989

DFnt	Diario Joseph Clifford Fenton, Washington
DFlo	Diario E. Florit, Bologna
Dinamiche	G. Alberigo, *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del Regolamento del Concilio (1962-1963)*: Cristianesimo nella Storia 13 (1992) 115-164
DMC	*Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII* (6 vols.), Città del Vaticano 1960-1967
DOttaviani	Diario A. Ottaviani, editado en E. Cavaterra, *Il prefetto del S. Uffizio. Le opere e i giorni del card. Ottaviani*, Milano 1990
Drama	H. Fesquet, *The Drama of Vatican II: The Ecumenical Council, June 1962-December 1965*, New York 1967
E-Rhaner	Rhaner-Archiv, editado por Elmar Klinger, Würzburg
EtDoc	Études et Documents, Secrétariat conciliaire de l'Episcopat [de France]
Evento	*L'evento et le decisioni. Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, ed. M. T. Fattori-A. Melloni, Bologna 1997
Experience	*Experience, Organizations and Bodies at Vatican II*, Leuven 1999
Horton	D. Horton, *Vatican Diary 1964. A protestant observes the third session of Vatican Council II*, Philadelphia 1965
ICI	Informations Catholiques Internationales, Paris 1955-1983
IdP	*Insegnamenti di Paolo VI* (16 vols.), Città del Vaticano 1964-1979
ISR	Istituto per le Scienze Religiose, Bologna
JCng	Journal Y.-M. Congar, Paris
JEdb	Journal N. Edelby, Aleppo; trad. italiana editada en *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, ed. R. Cannelli, Cinisello Balsamo 1996
JT	J. A. Jungmann, *Konzilstagebuch*, Institut für Liturgiewissenschaft, Universidad de Innsbruck
JPrg	A. Prignon, *Journal*, Centre Lumen Gentium, Louvain-la-Neuve
Laurentin	R. Laurentin, *Bilan de la troisième session*, Paris 1965
Ldc	G. Lercaro, *Lettere dal Concilio 1962-1965*, Bologna 1980
OssRom	L'Osservatore Romano, 1861-
Per la forza	G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari*, Bologna 1984
Primauté	*Primauté et collegialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia (Lumen gentium cap. III)*, ed. por J. Grootaers, Leuven 1986
Procedure	A. Melloni, *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I voti del 30 ottobre 1963*, en *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, ed. A. Melloni, D. Menozzi, G. Ruggieri, M. Toschi, Bologna 1996, 313-396

Protagonisti	J. Grootaers, *Progagonisti del Concilio*, en Fliche-Martin (dir.), *Storia della Chiesa*, vol. XXV/1, 486-494
RT	S. Tromp, [Relationes secretarii commissionis conciliaris] *De doctrina fidei et morum*, mecanografiado en 14 fascículos
Rynne	X. Rynne, *The Third Session*, New York 1965
ST	O. Semmelroth, *Tagebuch zum II. Vaticanischen Konzil 1962-1965*, Frankfurt a.M.
Vatican II commence	*Vatican II commence... Approches Francophones*, ed. É. Fouilloux, Leuven 1993
Wenger	A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la troisième session*, Paris 1965
Wiltgen	R. Wiltgen, *The Rhin flows into the Tiber: A History of Vatican II*, New York 1967

Las revistas se citan según el *Abkürzungsverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York 1993.

Los volúmenes anteriores de la *Historia del concilio Vaticano II*, dirigida por G. Alberigo, vol. I: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación*, Salamanca 1999; vol. II: *La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión*, Salamanca 2002, y vol. III: *El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión*, Salamanca 2006, se citan respectivamente de forma abreviada: HV 1, HV 2 y HV 3.

Fuentes y archivos

En el curso de las investigaciones sobre la historia del Concilio se solicitó y obtuvo acceso a numerosas colecciones privadas de quienes, de diversas maneras, participaron en el Vaticano II: estas colecciones integran y completan los documentos del *Archivo del concilio Vaticano II*, elaborado bajo la eficiente dirección de V. Carbone, y que estuvo a disposición de los especialistas. Pablo VI quiso que este archivo fuera diferente del *Archivo secreto Vaticano*. Se utilizaron sistemáticamente tales fuentes en los numerosos estudios, monografías y coloquios que prepararon y completaron estos volúmenes de la *Historia del Vaticano II*. Una reseña analítica de tales documentos puede encontrarse en las siguientes obras: J. Famerée, *Vers une histoire du Concile Vatican II*: RHE 89 (1994) 638-641; A. Greiler, *Ein internationales Forschungprojekt zur Geschichte des Zweitens Vatikanums*, en W. Weiss (ed.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1996, 571-578; G. Routhier, *Recherches et publications récentes autour de Vatican II*: Laval théologique et philosophique 53, 2 (junio 1997) 435-454.

Para los archivos, las fuentes inéditas y los diarios véase HV 2, 18.

Los documentos inéditos obtenidos de fondos privados o personales llevan delante de la signatura o de la identificación cronológica la letra F, seguida por el apellido del titular del fondo (por ejemplo: F-Stransky). Las citas tomadas de diarios que sean diferentes de los indicados en la lista de abreviaturas llevan la letra D seguida por el apellido del autor.

Una lista de la ubicación de los citados fondos puede verse en el apéndice del volumen *Hacia el Vaticano II*; una lista actualizada, preparada por G. Turbanti, se halla a disposición de los especialistas en el *Archivio dell'Istituto per le scienze religiose* en Bolonia, y se encuentra en fase de impresión.

Las citas breves de fuentes inéditas se ofrecen en traducción española; en cuanto a las fuentes inéditas relevantes se señala en nota el fragmento del documento en la lengua original.

1
Hacia una eclesiología de comunión

JOSEPH A. KOMONCHAK

1. *Introducción*

A comienzos del otoño de 1964 el episcopado católico emprendió de nuevo su camino hacia Roma para iniciar una nueva fase en la labor del concilio Vaticano II. Empezaba a sentirse el cansancio por las prolongadas ausencias de la patria, los costes económicos de la estancia en Roma[1], e incluso los aspectos repetitivos de la actividad conciliar. El vivo entusiasmo de 1962 había quedado sustituido por una conciencia más plena y más lúcida de lo que constituía la tarea conciliar. Muchos habían descubierto que los obispos, ayudados por los teólogos, podían «aportar mucho», y con la reforma litúrgica ya aprobada, deseaban finalizar la batalla sobre el texto acerca de la Iglesia y tratar quizá de abordar la situación de los cristianos en el mundo contemporáneo. Casi por doquier se sentía una presión más elevada de la opinión pública para que el Vaticano II obtuviera resultados significativos, y muchas personas se hallaban preocupadas por ello.

a) *Expectativas y tensiones*

Como se verá detalladamente más adelante, la tercera sesión del concilio Vaticano II se inició con un ambiciosísimo orden del día y con una común esperanza de que el Concilio terminara con la presente sesión. Los obispos habían enviado una lista de los textos que se iban a debatir y sobre los que había que votar, y de las nuevas reglas encaminadas a agilizar la vista de los puntos del orden del día. Durante la intersesión, las diversas comisiones conciliares habían visto cómo iban aumentando sus correspondientes miembros y se añadían nuevos líderes, a fin de que la obra que dichas comisiones realizaban y los textos que ellas producían estuvieran en mayor conformidad con la voluntad de la mayoría de la asamblea, según se había expresado en los debates y en los

1. Según Congar, los gastos de la Santa Sede eran muy elevados; señala: «Me dijeron que el Concilio cuesta cada año 1.400.000.000 liras [aproximadamente 2.250.000 dólares de los Estados Unidos]» (JCng, 28 de septiembre). [Nota: A menos que se indique lo contrario, se sobreentiende que todas las fechas se refieren al año 1964].

votos de la segunda sesión. Una medida drástica, conocida como el «Plan Döpfner», había reducido siete textos, supuestamente de menor importancia, convirtiéndolos en conjuntos de simples propuestas, sobre las que se esperaba que se procediera a votar simplemente, sin un debate previo. En cambio, el debate conciliar se concentraría sobre los puntos siguientes: los dos últimos capítulos del esquema sobre la Iglesia; ciertas secciones de la función pastoral de los obispos; el texto enteramente nuevo sobre la divina revelación; las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre los judíos en el esquema acerca del ecumenismo; la totalidad del esquema sobre el apostolado de los laicos, y la totalidad del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno. Las nuevas reglas concedían mayor autoridad a los moderadores para que dirigieran los debates y para que aseguraran una aceleración de la labor de la asamblea.

Cuando el Concilio se preparaba para reemprender su tarea, la atención se centraba sobre determinadas cuestiones y textos. La cuestión que suscitaba la máxima tensión era la de la colegialidad, que había sido abordada en los esquemas sobre la Iglesia y sobre los obispos; ambos esquemas habían sido revisados de conformidad con el voto orientador del octubre anterior. La enconada crítica contra la legalidad y la significación de ese voto se había trasferido ahora, según el sentir de muchos, a la doctrina sobre la colegialidad contenida en esos dos textos, y durante la primavera y el verano de 1964 los adversarios habían multiplicado sus ataques en publicaciones contra la doctrina, habían ejercido gran presión entre bastidores sobre el papa Pablo VI y habían comenzado a diseñar estrategias para la próxima sesión del Concilio. No se conoce la eficacia que tuvo esta campaña sobre los obispos y sobre el Papa. Se sabe que Pablo VI envió un conjunto de «sugerencias» a la Comisión Doctrinal, pero sin que fueran aceptadas todas ellas. En su encíclica sobre la Iglesia, *Ecclesiam suam*, publicada el 6 de agosto, el Papa se había abstenido cuidadosamente de expresar su opinión sobre temas que estaban siendo debatidos en el Concilio, pero este respeto hacia la libertad del Concilio, añadía el Pontífice, no significaba que en el futuro él no fuese a expresar su juicio, que él esperaba que estuviese plenamente de acuerdo con el juicio de los padres conciliares[2]. Cuando el Concilio volvió a reanudarse, la tensión sobre este tema era particularmente aguda.

Con respecto al esquema sobre la Iglesia, las otras cuestiones principales se referían al capítulo sobre la Bienaventurada Virgen María –capítulo que, revisado con un gran esfuerzo por mantenerse en el camino de en medio, fue criticado inevitablemente por ambas partes–, así como la cuestión sobre si convenía dedicarle religiosamente un capítulo aparte o si se debía incluir el tratamiento de esas cuestiones en un solo capítulo acerca de la vocación universal a la santidad. Los textos sobre la libertad religiosa y sobre los judíos, que se contenían en el esquema revisado sobre el ecumenismo, fueron también controvertidos, el primero de ellos porque rompería con la tradición moderna que consideraba un ideal el Estado confesionalmente católico, y el segundo porque publicaba informes que afirmaban que dicho texto había calificado significativamente la condena del antisemitismo. Finalmente, algunos subrayaron que el esquema sobre la

2. Cf. Antonio Rimoldi (ed.), *Discorsi e documenti sul Concilio (1963-1965)*, Brescia 1986, 286.

Iglesia en el mundo moderno constituía un necesario equilibrio que evitaba que, en este punto, el Concilio se concentrara en materias internas de la Iglesia, mientras que dicho esquema era criticado por otros por considerarlo demasiado ambicioso en su alcance y demasiado optimista en su valoración del mundo moderno.

Finalmente, había comenzado a incrementarse la oposición a que se redujeran los siete «esquemas de menor importancia» a simples propuestas, y en especial la oposición a la idea de que se votara sobre ellos sin proceder a un debate previo en el aula conciliar. Se consideró que esta decisión práctica iba en contra del concepto mismo de Concilio, y no menos porque algunos de esos esquemas, particularmente los relativos a las misiones y a los sacerdotes, abordaban cuestiones de gran importancia para la vida de la Iglesia.

b) *Líneas de energía*

Las líneas de energía que actuaban cuando el Concilio comenzó a abordar un orden del día tan completo bajo las nuevas reglas y con la mirada puesta en la idea de terminar el Concilio lo antes posible, no siempre son líneas fáciles de discernir, entre otras cosas porque tuvieron lugar muchos acontecimientos importantes y se adoptaron decisiones clave entre bastidores. Los expresiones de «nosotros contra ellos» siguieron siendo comunes en muchos diarios y en informes contemporáneos, pero no siempre estaba claro a quiénes había que considerar como «nosotros» o como «ellos», y ciertamente los miembros de cada grupo podían cambiar de sitio al pasar de un caso a otro. Los obispos que estaban opuestos en lo relacionado con un tema, podían hallarse como aliados en lo relacionado con otro. Los individuos, asociados ordinariamente ya sea con las tendencias «progresistas» o bien con las tendencias «conservadoras» (para utilizar las expresiones normalmente empleadas), podían sorprender por algunas de sus intervenciones; por ejemplo, Mons. Parente sobre la colegialidad, el cardenal Suenens sobre la mariología, el cardenal Frings sobre las conferencias episcopales. Las suposiciones acerca de las lealtades de bloques enteros de obispos debían revisarse, como el cardenal Siri hacía notar, lamentándose, acerca del episcopado italiano[3]. Personas que generalmente estaban de acuerdo sobre cuestiones sustanciales, podían hallarse en desacuerdo sobre cuánto era posible lograr y de qué modo había que hacerlo. Por eso, el dinamismo conciliar visible en la tercera sesión no correspondería exactamente a los que habían caracterizado a las dos primeras sesiones.

3. Siri, cuya enfermedad le mantuvo alejado de la tercera sesión, hacía notar que «el episcopado italiano no está tan unido como lo estaba el año pasado; algunos han adoptado los puntos de vista de los ultramontanos, y no lo ocultan en absoluto». Él personalmente no tenía problemas con el capítulo sobre la colegialidad, el cual, «no obstante el peso predominante de los ultramontanos y de la influencia de sus expertos, y en contra quizá de la voluntad de algunos, se hallaba *iuxta veritatem* [= en conformidad con la verdad]». Finalmente, él señalaba «la posición destacada en el campo doctrinal que tiene Mons. Carlo Colombo ante el Papa. El prelado se halla completamente de parte de los ultramontanos, y no ha mostrado ningún interés en mantener contactos con nosotros»; DSiri, 384-385. Como ejemplo de un obispo italiano de mente independiente, véase el diario del obispo de Volterra, Marino Bergonzini, *Diario del Concilio*, Modena 1993.

Convendrá citar dos agudos análisis, uno de ellos escrito poco después del comienzo, y el otro, después de la clausura de la tercera sesión. Robert Rouquette señalaba que una mayoría de aproximadamente el 80 por ciento de los padres se hallaba a favor de una formulación más inteligible de la fe, de una teología y una espiritualidad más bíblicas, de adaptaciones al mundo desacralizado de la actualidad, de que el laicado desempeñara una función mayor, de un reconocimiento más pleno de la libertad religiosa, de que los especialistas gozaran de mayor libertad, de un mayor reconocimiento de los valores positivos existentes en otras iglesias cristianas, de un diálogo más eficaz con una civilización descristianizada, y de la reforma del gobierno central de la Iglesia, que reconociera a la vez la mayor diversidad y la creciente unidad de la cultura global y concediese a los obispos una responsabilidad más plena con respecto a la Iglesia universal. Se oponían a ellos una minoría de unos trescientos obispos, que no debían identificarse únicamente con miembros de la Curia romana, y que se hallaban preocupados por los peligros del secularismo, del marxismo, del evolucionismo y del modernismo, de las restricciones impuestas a los poderes del Papa, del sincretismo y del relativismo en el movimiento ecuménico, de la orientación de los modernos estudios bíblicos, y de la creciente secularización de la sociedad y del Estado. El centro organizativo de esta minoría era el *Coetus internationalis patrum* (Grupo internacional de padres).

Aunque la influencia efectiva de la minoría, como se revelaba en los votos, era mucho menor de lo que uno podía pensar al escuchar sus intervenciones, sin embargo, esa minoría se hallaba muy activa tanto en el interior como fuera del Concilio, podía contar con buena ayuda entre los miembros de la Curia romana, y tenía fácil acceso al Papa, sobre quien ejercía en alto grado una constante presión, a la que él no siempre se resistía. En cuanto a la mayoría, Rouquette se preguntaba si ésta no era demasiado ingenua al pensar, al comienzo de la tercera sesión, que el juego había terminado y que se había resuelto en favor suyo. Por eso, no veía necesidad alguna de la clase de estrategia organizada que iba a ser emprendida por el *Coetus internationalis patrum*. Confiando en la labor de la comisión, esa mayoría se hallaba contenta con que se acelerasen los debates, en los cuales las figuras principales adoptaban extrañamente la postura de permanecer calladas o de hablar sobre cuestiones particulares[4]. Al menos durante las primeras semanas de la tercera sesión, cuando se estaba efectuando la decisiva votación sobre el esquema *De ecclesia*, los discursos no fueron generalmente de elevada calidad, los debates quedaban reducidos por falta de oradores, y la asamblea no mostraba gran interés, escandalizando a los observadores al ver que el aula quedaba medio vacía en cuanto se abría la cafetería[5]. Estas mismas observa-

4. Así Congar hacía notar con alguna sorpresa el que obispos orientales no hablaran sobre la Bienaventurada Virgen María (JCng, 17 de septiembre). El obispo Leo Dworschak (Fargo, USA) se sentía decepcionado de que los obispos alemanes, con una sola excepción, guardaran silencio en el debate acerca de la libertad religiosa. Estaba asombrado de que personas que recordaban las dificultades que sufrió la Iglesia en tiempo de Hitler, pudieran responder que la cuestión «no nos plantea ningún problema en Alemania». Y comenta: «Estoy seguro de que el grupo alemán solicitará de nuevo nuestra ayuda, cuando llegue a discutirse y a votarse sobre el esquema revisado *De revelatione*. Deseo que ellos entiendan que la libertad religiosa es tan importante en algunos sectores del mundo como el *De revelatione* lo es en otros» (*Diario de Dworschak* [tengo en mi poder una copia], 24 de septiembre).

5. R. Rouquette: Études (noviembre 1964) 579-581.

ciones de Rouquette quedan confirmadas por otros; en realidad, si hay un tema común que se observa en los diarios contemporáneos y en los informes de los cronistas, es el del aburrimiento de los obispos en el aula conciliar.

Después de la sesión, Jan Grootaers ofreció un análisis complementario, centrado en el debate sobre la colegialidad. Los que se hallaban a favor de la doctrina, apoyada por una gran mayoría de los padres en el voto orientador de octubre de 1963, se habían hecho con el control de la Comisión Doctrinal en enero de 1964, y en la tercera sesión defendieron vigorosamente su texto, instando particularmente a que los *modi* quedaran reducidos a un mínimo, con el fin de garantizar que los votos positivos alcanzaran una mayoría de dos tercios. Esto hizo que surgiera una nueva oposición, esta vez procedente de la izquierda, que pensaba que los nuevos dirigentes de la Comisión Doctrinal habían hecho demasiadas concesiones a la minoría. Esta oposición la situó Grootaers entre algunos obispos franceses, algunos teólogos franceses de la secretaría para la unidad de los cristianos, representantes y expertos del episcopado melquita, y algunos conocidos teólogos del norte de Europa (a éstos habría que añadir el grupo en torno al cardenal Lercaro, a quien Giuseppe Dossetti siguió formulando muchas críticas con respecto al texto revisado sobre la Iglesia). Este grupo sería en particular el que iba a sentirse más insatisfecho por los resultados de los últimos días de la sesión[6].

El presente análisis podría tal vez ampliarse para que incluyera las diferencias que iban surgiendo dentro de la mayoría sobre cuestiones tales como la teología mariana, las conferencias episcopales, el apostolado de los laicos, la revelación, la libertad religiosa, el trato que había que dispensar a los judíos, y especialmente la discusión sobre la Iglesia en el mundo moderno. Después de tener mucho éxito, como se pensaba, a la hora de destronar al sistema que había predominado durante el anterior siglo y medio, la mayoría comenzaba a ver que su cohesión quedaba amenazada por diferencias no sólo acerca de las tácticas dentro del Concilio, sino también sobre la manera en que la teología y la práctica debían hallar expresión en los textos conciliares[7]. Así, en cuanto a las dos terceras partes del camino recorrido durante la tercera sesión, Hans Küng afirmaba que la valoración de los logros del Concilio dependería de que el propio criterio fuera teórico o práctico, intraeclesiástico o ecuménico, táctico o de fondo; aquellos que adoptaran la primera de estas tres parejas de conceptos serían optimistas, mientras que los que adoptaran la segunda serían pesimistas[8]. Habrá que tener en cuenta que la distinción que

6. Jan Grootaers, *La collégialité vue au jour le jour en la IIIe session conciliaire*: Irénikon (1965) 186-187. Este análisis, al menos en lo que respecta a las actitudes hacia los *modi*, se halla confirmado en el diario de Yves Congar, quien se sintió disgustado de que las reglas y el ritmo de los debates impidieran la aceptación de algunos de los cambios que él había propuesto (cf. JCng, 8-9 de octubre, 26-27 de octubre, 14 de noviembre). Anteriormente, el 23 de septiembre, él había hecho notar las observaciones de De Lubac sobre la propuesta de restringir los *modi* sobre el tercer capítulo: «De esta manera... la pequeñísima minoría llegará, al menos en parte, a conseguir sus fines. Se acabará por ceder a sus gritos, como hacen los padres de familia que, para mantener la paz, terminan por ceder a las pretensiones de sus hijos recalcitrantes».

7. Como ilustración cf. *Für die Menschen Bestellt: Erinnerung des Erzbischof von Köln Josef Kardinal Frings*, Köln 1973, 288-292, donde el cardenal Frings expone las diferencias entre los obispos y teólogos franceses y los alemanes a propósito del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno.

8. Hans Küng, *Das Konzil – Anfang oder Ende*, discurso distribuido por el Deutsches Konzils-Pressezentrum y por el Centrum coordinationis communicationum del Concilio, nº 88 (10 de octubre de 1964), pu-

Küng hace entre los criterios interpretativos no corresponde a la habitual división entre «progresistas» y «conservadores», división que fue apareciendo cada vez más como inadecuada durante las sesiones tercera y cuarta del Concilio. En realidad, las interpretaciones pesimistas que él describía expresaban la decepción por el hecho de que el Concilio no llegara con la suficiente rapidez lo suficientemente lejos.

A estos dinamismos cambiantes hay que añadir cierta insatisfacción por la forma en que se adoptaban las decisiones. Los padres conciliares no habían tomado parte alguna en la determinación del orden del día de la sesión y en la formulación de las reglas nuevas y restrictivas. Fueron capaces de imponer por la fuerza un cambio que permitiera un debate breve sobre los «esquemas de menor importancia», antes de que se llegara a una votación; y la insistencia de esos padres en la elaboración de un texto sobre la Iglesia en el mundo moderno garantizaría que iba a haber una cuarta sesión. Pero muchos pensaban que los procedimientos para votar y el método para aplicar los *modi* habían trasferido a las comisiones la capacidad efectiva para la adopción de decisiones y, desde luego, las decisiones que caracterizaron a los últimos días dramáticos se adoptaron entre bastidores y pusieron a los obispos ante una serie de hechos consumados, a los que ellos no podían oponerse sin poner en peligro la totalidad del Concilio.

c) *La ceremonia de apertura*

La tercera sesión del concilio Vaticano II comenzó con la experiencia de una de sus reformas litúrgicas: una misa concelebrada. El altar mayor de la Basílica de San Pedro se había agrandado para que el Papa y los veinticuatro concelebrantes, de diecinueve países, pudieran situarse cómodamente alrededor de él, simbolizando, como Pablo VI había escrito, que el Concilio era una representación de la Iglesia universal, congregada en una unidad de espíritu y voluntad[9]. La función del coro de la Capilla Sixtina quedó grandemente reducida, y el mayor uso del sencillo canto gregoriano hizo posible que los obispos y otros presentes unieran su voz a los cánticos y a los responsorios[10]. El Papa mismo distribuyó la comunión a varios laicos. Diversos comentaristas, subrayando particularmente el grado de participación que era posible ahora y el simbolismo de la unidad universal, establecían un contraste favorable con las dos misas de apertura anteriores[11].

blicado más tarde, en forma revisada, en *The Changing Church: Reflections on the Progress of the Second Vatican Council*, London 1965, 120-152. Quizá lo más revelador sea la descripción que hace Küng de la tercera alternativa: «El juicio será esencialmente diferente, si el que lo formula se hallaba orientado desde un principio hacia una solución de fondo. El juicio será muy distinto, si uno pensara más bien táctica y políticamente: '¿Qué es, entonces, lo que tenemos que lograr prácticamente y qué es propiamente lo decisivo?'».

9. Cf. la carta del Papa al cardenal Tisserant, del 1 de septiembre de 1964, en *Discorsi e documenti sul Concilio*, 85.

10. Debido al tiempo caluroso y a la luz de los focos de la televisión, Oscar Cullmann y el Cardenal James McIntyre se marearon durante la celebración. Algunos, bromeando, se preguntaban si la vista de una concelebración fue sencillamente demasiado para McIntyre, que se había opuesto de palabra a numerosas reformas litúrgicas (cf. *Diario de Dworschak*, 14 de septiembre).

11. Sorprendentemente, Annibale Bugnini, en su obra *The Reform of the Liturgy 1948-1979*, traducción inglesa por M. J. O'Connell, Collegeville, MN 1990, se contenta con ofrecer una simple anécdota sobre el

Durante la tercera sesión, la concelebración llegó a ser en grado menor una novedad. Otras cuatro misas serían concelebradas al comienzo de las congregaciones generales y, desde luego, la misa de clausura fue concelebrada también. Poco después de que comenzara la sesión, los delegados de las conferencias episcopales consideraron que se debía pedir permiso para concelebrar en capillas o templos apropiados, siguiendo el ejemplo de la misa de apertura celebrada por el Papa[12]. Dos semanas más tarde se anunció que treinta obispos residentes en la misma casa religiosa habían formulado esta petición, y que los obispos de la comisión permanente de la Conferencia episcopal brasileña concelebrarían una misa el día 12 de octubre[13]. Durante la sesión tuvieron lugar muchas concelebraciones más, y varios observadores y participantes dieron a conocer sus impresiones sobre la nueva experiencia.

d) *El discurso de apertura pronunciado por el Papa*

El papa Pablo VI dedicó más de la mitad de su discurso de apertura a lo que él consideraba como la tarea principal de la presente sesión del Concilio, la terminación y la promulgación del esquema en el que la Iglesia iba a expresar cómo ella se comprendía a sí misma[14]. Reflejando sus propias tendencias eclesiológicas y quizá también las controversias en curso y la presión a la que él había sido sometido de manera sumamente dramática tan solo unas cuantas horas antes, el Papa se centró en la tarea de completar el concilio Vaticano I mediante una consideración de la naturaleza y la función del episcopado. Esta discusión, «de mayor peso y más delicada que otras», será «lo que distinga a este solemne e histórico sínodo en la memoria de tiempos futuros». Luego, en observaciones que se entendieron en gran medida como dirigidas contra los que argumentaban que la doctrina acerca de la colegialidad no estaba madura para una solución, el Papa añadió que la función del Concilio era «resolver ciertas controversias teológicas difíciles, determinar la naturaleza y la función sagrada de los pastores de la Iglesia, discutir y, con la ayuda del Espíritu Santo, decidir las prerrogativas que dimanaban legítimamente del episcopado».

acontecimiento y no dice nada acerca de la preparación del *Ordo Missae* para esta misa de apertura. Los comentarios enigmáticos de Wenger (Wenger III, 22-23) de que «había que pedir a la Congregación para los ritos que preparase un *ordo*» para la concelebración, y de que «había desacuerdo entre la Congregación para los ritos y la Comisión para la liturgia, de la que el P. Bugnini era secretario», han sido desarrollados, pero sin ofrecer documentación, en su obra *Les trois Rome: L'Église des années soixante*, Paris 1991, 152: con respecto al rito de concelebración, «Mons. Dante, secretario de la Congregación para los ritos, expresó su rechazo haciendo una oposición pasiva, al negarse a preparar el librito para la ceremonia; en su lugar lo preparó el P. Bugnini, secretario de la Comisión conciliar sobre la liturgia».

12. Cf. la petición en *Prima coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus*, 17 de septiembre de 1964; ISR.

13. *Tertia coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus*, 2 de octubre de 1964; ISR.

14. Paolo VI, *Discorsi e documenti sul Concilio*, 90-100. Según Giuseppe Colombo, hay muy pocos materiales de archivo sobre la historia de la redacción de este discurso: «En particular falta el boceto original del texto italiano» («I discorsi di Paolo VI in apertura e chiusura dei periodi conciliari», en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al Concilio. Colloquio internazionale di studio, Roma 22-23-24 settembre 1989*, Brescia 1991, nota en p. 263).

El Papa no trató personalmente de ninguna de las cuestiones disputadas, excepto en la medida en que, deseando quizá tranquilizar de nuevo a los que criticaban el esquema, incluyó en esta «apología del episcopado»[15] una vigorosa afirmación de la autoridad de su propio oficio. Su derecho a restringir, definir, prescribir y reglamentar el ejercicio del oficio episcopal era importante para la unidad y el bien de la Iglesia, «que tiene proporcionalmente mayor necesidad de un liderazgo centralizado, por cuanto su extensión por el mundo entero está llegando a ser más completa, por cuanto peligros más graves y necesidades más acuciantes amenazan al pueblo cristiano en las variadas circunstancias de la historia y, añadiremos nosotros, por cuanto unos medios más rápidos de comunicación actúan en los tiempos modernos». El Papa pidió a los padres que consideraran esta centralización como «un servicio y una manifestación del espíritu unificador y jerárquico de la Iglesia». «Tal centralización», afirmaba el Papa, «fortalece en vez de debilitar la autoridad de los obispos, ya sea considerada esta autoridad en el obispo individual, o bien en el colegio total de los obispos». Esta última frase, a pesar de ser discreta, fue interpretada por muchos como una recomendación de la doctrina de la colegialidad[16].

Hacia el final de su discurso, Pablo VI dedicó unas palabras líricas a las comunidades representadas por los observadores no católicos: «¡Oh iglesias tan alejadas y, no obstante, tan próximas a nosotros! ¡Oh iglesias hacia las cuales nuestro corazón está lleno de tanto anhelo! ¡Oh iglesias que son la nostalgia de nuestras noches de insomnio! ¡Oh iglesias de nuestras lágrimas y de nuestro vivo deseo de honraros con nuestro abrazo en el sincero amor de Cristo!». Las reacciones a estas exclamaciones fueron diferentes. Mientras que el pastor Marc Boegner, un nuevo observador, sintió alegría de que el Papa utilizara el término de «iglesias» para referirse a las comunidades protestantes, Lukas Vischer no se sintió impresionado por ello. Las declaraciones del Papa, pensaba él, «estaban formuladas con tal estilo hímnico [*sic*] y pronunciadas tan patéticamente, que era difícil tomarlas demasiado en serio. Casi podríamos decir: cuando él nos llamaba iglesias de su vivo anhelo y hablaba de su deseo de abrazarnos, entonces utilizaba el término de 'iglesias' en sentido proléptico»[17].

Vischer criticó también no sólo la completa ausencia de referencias a otros esquemas del orden del día de la sesión, sino también la concentración del Papa en el tema de la jerarquía: «Me pareció que en toda esa explicación se hallaban totalmente ausentes los debates del año pasado sobre el misterio de la Iglesia y el pueblo de Dios. Era como si no hubiera habido debate alguno sobre la función de la totalidad del pueblo de Dios, y esto es algo que me parece muy inquietante. En cualquier caso, no había la más ligera apertura hacia una eclesiología determinada por una comprensión más profunda del

15. Una de las dos notas autógrafas que ilustran la preparación de este discurso, según se hallan citadas por Colombo, «I discorsi di Paolo VI», 263.

16. Esas personas pudieron encontrar apoyo en el hecho de que las traducciones oficiales vertieron la expresión latina «in toto episcoporum collegio» por el adverbio «colegialmente»; cf. Caprile IV, 5; ICI, 1 de octubre de 1964, p. 13; *Council Daybook: Vatican II, Session 3*, Washington D.C. 1965, p. 9.

17. ICI, 1 de octubre, 6-7; Wenger III, 29-30; Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council*, nº 1, septiembre de 1964; ISR, documentos del Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.56.

Espíritu Santo»[18]. Yves Congar formuló una observación parecida: El Papa «va desde lo alto hacia lo bajo; no comienza con el pueblo de Dios; sus categorías no son las de un pleno retorno a las fuentes de la eclesiología. Los laicos existen para él, con toda seguridad, pero más como un orden particular en la Iglesia que como el pueblo de los creyentes, en el cual se sitúan las estructuras de servicio y presidencia»[19].

2. *Un perfil de los participantes*

a) *Los padres conciliares*

Según Caprile, a partir del 10 de septiembre de 1964, entre las 3070 personas que tenían derecho a participar en el Concilio, 2513 indicaron que vendrían para tomar parte en la tercera sesión: 944 procedían de Europa, 855 de las Américas, 333 de África, 321 de Asia, y 60 de Oceanía[20]. Como Felici haría notar cuando quiso explicar la confusión habida acerca de los puestos asignados como sedes[21], algunos obispos que dijeron que iban a venir no vinieron, y algunos que dijeron que no iban a venir, vinieron. Las cifras dadas en una publicación posterior de la secretaría general indican que el número de participantes fue de 2466, es decir, el 80, 23% de los 3074 que tenían derecho a asistir. Fue el porcentaje menor de las cuatro sesiones, y el descenso en el número de participantes (de 2488 que fueron en 1963) se explica por el hecho de que el número de padres procedentes de Asia había descendido en cinco personas, el de procedentes de África lo había hecho en diecinueve, y el de procedentes de Sudamérica en dieciocho, mientras que el número de los participantes de todos los demás continentes permaneció constante o aumentó. De los que asistieron a la tercera sesión, el 39% procedían de Europa, el 20% de Centroamérica y de Sudamérica, el 14% de Norteamérica, el 12, 5% de Asia, el 12% de África, y el 2, 5% de Oceanía[22]. Más de 150 obispos asistían al Concilio por primera vez.

b) *La dirección del Concilio*

Las estructuras de dirección siguieron siendo las mismas que durante la segunda sesión, al menos sobre el papel. El consejo de presidentes no siguió presidiendo real-

18. Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council II*. Sobre los informes de Vischer presentados al Consejo mundial de Iglesias, cf. Mauro Velati, *Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Vaticano II*, en *Evento*, 189-257.

19. JCng, 14 de septiembre de 1964. En el anterior mes de junio, Congar había tenido una audiencia con Pablo VI, de la que había sacado la siguiente impresión: «Me ha parecido que él no tiene, en el plano *eclesiológico*, la visión teológica que su apertura exigiría. Se encuentra demasiado vinculado a una visión romana» (JCng, 8 de junio de 1964).

20. Caprile IV, 7.

21. Cf. AS III/1, 499.

22. *I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II*, Tipografia Poliglotta Vaticana 1966, 353. De los participantes posibles, el 84,34% asistieron a la primera sesión, el 82,34% a la segunda, y el 84,88% a la cuarta.

mente las congregaciones generales, cuyo curso se encontraba ahora bajo la dirección de los moderadores. La función de los presidentes parece haber quedado reducida a velar porque se respetaran las reglas conciliares, y, en condición de tales, hicieron su única dramática intervención en la tercera sesión, con respecto al aplazamiento de la votación sobre el esquema acerca de la libertad religiosa. La Comisión de Coordinación (CC) siguió desempeñando su papel, comenzado durante la primera intersesión, consistente en supervisar la revisión de los esquemas. Ahora bien, los cuatro moderadores (cardenales Agaganian, Döpfner, Lercaro y Suenens) vieron incrementada su función mediante una adición a las reglas conciliares que los autorizaba a dirigir el curso de los debates conciliares; constituía esto una respuesta a las numerosas críticas que habían lamentado la repetición y la lentitud de las discusiones en el aula durante la segunda sesión.

Los tres grupos de dirección celebraban ocasionalmente reuniones conjuntas, pero la CC y los moderadores se reunían también por separado, haciéndolo estos últimos no sólo en reuniones oficiales, cuyas actas se publicaban, sino también, a partir del 1 de octubre, en reuniones oficiosas cotidianas antes de cada sesión, «a fin de coordinar el desarrollo de la congregación general»[23]. Es sorprendente observar que no hay acta alguna donde se diga que las cuestiones disputadas y los sucesos turbulentos de las últimas semanas de la sesión fueran discutidos en reuniones oficiales ya sea de la CC o bien de los moderadores. Las decisiones críticas durante este período parece que se adoptaron en alguna otra parte.

Desde luego, servía de enlace entre todos estos grupos la secretaría general del Concilio, a cuyo frente seguía estando Mons. Pericle Felici. Tal vez inevitablemente, él fue a menudo el blanco de críticas procedentes de todas partes, y más de una vez tuvo que defender la legalidad y lo apropiado de las medidas que él había adoptado o, al menos, anunciado. Las dificultades inherentes a su función no se vieron reducidas por el modo de ser de esta persona, considerada por muchos como autoritaria[24], o por entrever que sus simpatías se dirigían hacia la minoría. Durante la denominada crisis de octubre acerca de los textos sobre la libertad religiosa y sobre los judíos, él fue ampliamente criticado por excederse en su autoridad y por dejar de consultar con la dirección conciliar, y la reacción fue tan grande que circularon rumores de que él pudiera dimitir o ser reemplazado[25].

23. Parece que no hay actas de tales reuniones; el más inmediato conjunto de actas publicadas se refiere a la reunión del 29 de octubre. Breves referencias a las reuniones de los moderadores pueden hallarse en Lercaro, *Lettere*, 249, 251, 258, 270, 272, 276, 295, 312 y 328.

24. Congar señalaba: «La función de un secretario general es delicada; algunos de ellos son simplemente secretarios, y otros son más bien generales del ejército. Mons. Felici parece pertenecer al segundo tipo»; ICI (1 de noviembre de 1964) 23.

25. Cf. JCng, 16 de octubre de 1964: «Voy a ver a Mons. Elchinger, quien me dice: 'Acabo de ver al cardenal Frings y le dije: ¿Ha pedido usted al Papa que sustituyera a Felici como secretario general?'. Frings le dio a entender que se estaba haciendo algo en este sentido, y que se pensaba entonces en Mons. Dell'Acqua, porque es preciso que sea alguno de la curia». El 22 de octubre, Dworschak informa que corría el rumor de que Felici había amenazado con dimitir: «Parece que él siente que se ha convertido en el chivo expiatorio por parte de la secretaría de Estado en sus esfuerzos por suavizar la declaración sobre la libertad religiosa y por los fines prácticos de desbaratar la declaración sobre los judíos».

c) *Las comisiones conciliares*

En un momento ya avanzado de la segunda sesión se llegó a una solución de consenso para resolver los problemas que se habían experimentado en las comisiones conciliares; la solución consistió en aumentar el número de los miembros de las mismas, que pasó de veinticinco a treinta. Para todas las comisiones, exceptuada la Comisión para las Iglesias orientales, que eligió tres nuevos miembros, vemos que cuatro nuevos miembros fueron elegidos por la asamblea y uno fue nombrado por el Papa (la Comisión para la liturgia, de todas formas, había terminado ya su tarea). La secretaría para la unidad de los cristianos recibió doce nuevos miembros, de los cuales ocho fueron elegidos y cuatro fueron nombrados por Pablo VI[26]. Algo que fue importante es que se autorizó también a las comisiones para que eligieran un vicepresidente y un secretario adjunto. Se percibía claramente la esperanza de que los nuevos miembros y la nueva dirección agilizaran, unos y otros, la labor de las comisiones e hicieran que estuvieran más deseosas de trabajar en armonía con las intenciones declaradas por la gran mayoría de los obispos[27]. Esta esperanza se cumplió en buena parte, y la nueva composición y estructura de las comisiones demostrarían ser importantes, porque, como algunos observadores señalaron, la tercera sesión mostraría, especialmente en la preparación y valoración de las votaciones, de qué manera las decisiones adoptadas en las comisiones determinaban la actividad de la asamblea[28].

d) *Los expertos*

En cuanto a los expertos[29], su experiencia en la tercera sesión comenzó con una nota más bien desabrida. En su primera reunión de trabajo, el 15 de septiembre de 1964, los padres conciliares recibieron un conjunto de tres normas sobre las obligaciones de los expertos, comunicadas por el Papa a la CC el día 28 del diciembre anterior[30]. Mientras que la primera les pedía que respondieran «con conocimiento, prudencia y objetividad» a cualesquiera cuestiones que se les plantearan, la segunda les prohibía «organizar corrientes de opiniones o de ideas, mantener entrevistas o defender públicamente

26. Para los nombres, cf. Caprile III, 317-319; AS III/1, 17-20. Para la lista completa de los miembros de las comisiones conciliares, cf. DC 61 (1964) 333-346.

27. Cf. HV 3, 310s.

28. Y así, Jerald C. Brauer, decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Chicago, que estuvo presente durante la última mitad de la tercera sesión, comentaba que «lo que sucedía en el aula, aunque era de importancia, no constituía el verdadero centro de la actuación y desarrollo del Concilio... Es difícil determinar cómo se podía producir un debate teológico efectivo allá donde estaban presentes varios miles de obispos. Evidentemente, la mayor parte del debate se realizaba en las diversas comisiones que se ocupaban de las diferentes cuestiones, antes de que éstas fueran presentadas en las sesiones generales» (*A Protestant at Vatican II*: The University of Chicago Magazine [febrero de 1965] 8; un ejemplar se conserva en los Stransky papers, PPSTRATJO11).

29. Una lista de los nombres puede verse en DC 61 (1964) 345-348, 442 y 818.

30. Para las actas de esta reunión, cf. AS V/2, 95. Felici había enviado estas normas a los nuncios y delegados el 20 de enero (cf. AS VI/3, 33).

sus ideas personales acerca del Concilio», y la tercera les instaba a «no criticar al Concilio y a no comunicar a los de fuera noticias sobre las actividades de las comisiones». Comentando estas normas, Felici dijo que el día 10 de septiembre los «superiores» le habían pedido que recordara las normas y que añadiese que los expertos que las violaran perderían su condición de tales[31].

Durante la tercera sesión la función de los expertos fue cuestionada varias veces. El 21 de septiembre, cuando se presentó a la asamblea el capítulo III, sumamente controvertido, del *De ecclesia*, el cardenal Tisserant señaló que «algunos padres se han quejado de que algunos expertos estén celebrando conferencias a fin de promover y difundir ciertas tendencias», y recordó cada una de las normas anunciadas al comienzo de la sesión[32]. Más tarde, durante la discusión del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, el cardenal Heenan criticó vivamente la labor y las actividades de los expertos durante la intersesión y en la preparación de los *adnexa* o documentos explicativos suplementarios. Su ocurrencia fue citada extensamente: «*Timeo peritos adnexa ferentes*»[33]. Aunque algunos padres aplaudieron las observaciones de Heenan, y el cardenal Siri afirmó que su discurso era un acto de valentía, «preciso, afilado y verdadero»[34], al mismísimo día siguiente Felici cambió su manera de expresarse, felicitando y agradeciendo a los expertos su labor realizada en las comisiones conciliares. Sus observaciones fueron acogidas favorablemente con aplausos[35]. Sin embargo, en una reseña privada de la sesión, destinada al Papa, vemos que Felici, aunque señalaba la importante e indispensable labor de los expertos, criticaba «las acciones de algunos de ellos que, con su excesiva y no siempre prudente actividad, han suscitado ásperas polémicas y han originado en el seno del Concilio corrientes de pensamiento no siempre moderadas. Una actitud más prudente por parte de ellos podría haber contribuido a crear una atmósfera

31. AS III/1, 24, 157. Lo que se pretendía con estas normas se halla indicado quizás en la carta enviada en febrero de 1964 por el arzobispo Vagnozzi, delegado apostólico en los Estados Unidos, quien, citando un artículo de John Courtney Murray sobre la segunda sesión, envió una copia de las normas al superior provincial de Murray en la Compañía de Jesús. Murray defendió su artículo ante su superior y, según parece, ante Vagnozzi, y en su respuesta, del 21 de mayo de 1964, afirmaba que él lo había escrito «siguiendo directrices de la Santa Sede» (Archivos del Woodstock College, documentos de Murray).

32. Estas observaciones no se encuentran en los *Acta Synodalia*, pero aparecen en el informe taquigrafiado de la congregación general (una copia se encuentra en los Archives of the Catholic University of America) y fueron señaladas por varios observadores.

33. AS III/5, 318-322. Las observaciones de Heenan fueron interpretadas extensamente como un ataque contra el P. Bernhard Häring, quien durante la intersesión se había visto envuelto en una controversia sobre el control de la natalidad con la jerarquía inglesa (cf. Rynne III, 122-123). Heenan mismo fue objeto de un chiste que circuló entre los angloparlantes: se decía que Heenan había sido llevado al hospital «por padecer de 'peritonitis' [enfermedad causada por los 'peritos' o expertos]»; una versión posterior explicaba que el problema se había originado porque él «se había tragado un 'Häring' [*Hering* en alemán: 'arenque']» (*Diario de Dworschak*, 23 y 29 de octubre). Ampliado para que incluyera también una referencia a la respuesta dada a Heenan por el abad benedictino Reetz, el chiste circuló también entre los alemanes: «Heenan padece de dolores de estómago porque se había tragado un Häring; y el remedio fue un benedictino» (ST, 7 de noviembre).

34. DSiri, 392. A Siri mismo le molestaba la influencia de los expertos: «Todo depende de las personas que se hallan en las comisiones y de hasta qué punto sean esclavas de los expertos. En buena parte la historia de este Concilio es la historia de los expertos, porque se ha revelado una gran anemia de conocimiento de la teología no sólo en el episcopado, sino también en el sacro colegio [de los cardenales]. Padres de gran prestigio se encuentran a merced de algún experto, de algún profesorcillo, a quien arrastran detrás de ellos» (389-390).

35. AS III/5, 368.

de mayor serenidad y, por tanto, más propicia para la labor de las comisiones y de las conferencias generales». Y en un memorándum oficial, escrito después de la clausura de la sesión, Felici citaba las observaciones de Heenan de que «hay que reivindicar la autoridad de los obispos en contra de los expertos», y comentaba: «¡Estas últimas palabras invitan a la reflexión!»[36].

Debemos señalar que, cuando la cuestión –sumamente problemática– de la colegialidad se aproximaba a la solución de las controversias, los expertos fueron excluidos algunas veces de las reuniones decisivas de la Comisión Doctrinal, y que tan solo muy pocos de ellos intervinieron en las negociaciones que produjeron la *Nota praevia explicativa*[37].

e) *La prensa y el secreto*

Durante la tercera sesión volvieron a realizarse esfuerzos, la mayoría de ellos sin éxito, para mantener el secreto conciliar. Unos cuantos días antes de la reapertura del Concilio, el cardenal Frings escribió a Felici para pedirle que se diera menos publicidad a los debates conciliares de la que se había dado durante la segunda sesión. Llegó a proponer incluso que se concediera a los moderadores la autoridad para declarar secretas determinadas congregaciones generales. En una reunión del consejo de presidentes, de la CC y de los moderadores el 11 de septiembre, la sugerencia de Frings fue apoyada por Ruffini y por Alfrink, quienes afirmaron que los padres debían tener la libertad de decir cosas que ellos no deseaban que terminasen en los periódicos. Frings dijo que serían necesarias ciertamente reuniones a puerta cerrada para todos menos para los padres, cuando se celebraran debates sobre el celibato, sobre el uso y el abuso del matrimonio y sobre la bomba atómica. Pero en la reunión no se adoptó ninguna decisión práctica sobre la propuesta[38], y de hecho no hubo jamás congregaciones generales que se celebraran en secreto[39].

36. AS VI/3, 512, 567.

37. ST, 29 de septiembre: «Parece que la Comisión Teológica trabaja efectivamente, en la medida de lo posible, sin relacionarse con los expertos. Tan solo cuando surgen cuestiones difíciles quieren tener a su lado a los expertos. El P. Rigaux comentaba estas palabras diciendo que precisamente el juzgar si algo es difícil requiere a un especialista».

38. AS V/2, 683-687. Después de mantener una conversación con Suenens, Congar informaba que se había hecho una propuesta de celebrar «una reunión de solo cardenales, pero que esta propuesta fue rechazada en nombre de la realidad conciliar» (JCng, 12 de septiembre). Según el *Diario de Dworschak*, en una reunión del 12 de octubre, los obispos de los Estados Unidos, siguiendo a otras jerarquías de lengua inglesa, votaron que se pidiera a los moderadores «que permitiesen únicamente intervenciones por escrito, y que no se celebrara debate alguno en el aula acerca del tema del control de la natalidad, que quedaría estudiado en el capítulo [*sic*] 13». El 15 de octubre, Mons. Glorieux informaba que, entre las observaciones formuladas en una reunión de representantes de veinticinco conferencias episcopales, se había afirmado que «la cuestión del control de la natalidad y, quizás, la de la bomba atómica pudieran retirarse del debate público y tratarse por escrito, de manera que iluminaran a la comisión, y que se aguardaran los resultados de este esclarecimiento» (AS V/3, 26; cf. también JCng, 15 de octubre, donde se dice que Mons. Philips propuso un debate parecido por medio de comunicaciones escritas).

39. La preocupación por el secreto conciliar se hallaba entre las razones de que durante la segunda sesión Felici se opusiera al establecimiento de un sistema de traducción simultánea de las intervenciones mantenidas en el aula; puesto que no había garantía de que las traducciones no salieran de la Basílica, «el secreto no existiría ya» (AS VI/2, 381-383).

El 12 de octubre, Mons. O'Connor, presidente del Comité conciliar para la prensa, pidió que se permitiera a los periodistas asistir a una o más congregaciones generales «con todas las precauciones que se consideraran apropiadas». Aunque, en respuesta a la duda de Felici, O'Connor explicó cómo podrían limitarse las actividades de la prensa durante las congregaciones, la respuesta del Papa fue: «Esperemos a la cuarta sesión»[40].

f) *Los observadores*

El número de observadores, sustitutos e invitados no católicos de la secretaría para la unidad de los cristianos se elevó, pasando de sesenta y ocho en la segunda sesión a ochenta y tres en la tercera. La presencia más importante fue la de representantes, por primera vez, del Patriarcado de Constantinopla, presencia que fue interpretada extensamente como uno de los frutos del encuentro entre Pablo VI y Atenágoras I en Jerusalén[41]. El archimandrita Panteleimón Rodópoulos y el P. John S. Romanides, procedentes ambos de la Facultad de Teología ortodoxa griega de la Santa Cruz, situada en Brookline, Massachusetts (Estados Unidos), y el archimandrita Máximos Aghiorgoussis, rector de la Iglesia ortodoxa griega en Roma, se vieron acompañados por el archimandrita André Scrima, que era el representante personal del patriarca Atenágoras. Se hallaban representados también por primera vez el Patriarcado ortodoxo griego de Alejandría (archimandrita Cyril Koukoulakis y el Dr. Theodore Mosconas, bibliotecario y archivero del patriarcado) y el Patriarcado asirio del Oriente (Rev. Isaac Rehana y el Dr. George W. Lamsa, procedentes ambos de los Estados Unidos). A pesar de que a la tercera sesión no acudieron representantes de la Iglesia ortodoxa etiópica, el número total de Iglesias, comunidades y federaciones representadas se elevó, pasando de veintidós a veinticuatro[42].

La mitad exacta de los setenta observadores y sustitutos y cuatro de los trece invitados asistían por primera vez al Concilio[43]. Aunque el nombramiento de nuevos re-

40. AS VI/3, 447, 468, 497-498, 554.

41. Cf. Maria Brun, *Fonti per la partecipazione degli ortodossi al Concilio*, en *Evento*, 259-293. Para una excelente descripción de la situación ecuménica, tal como quedó definida durante la intersesión por el encuentro entre Pablo VI y Atenágoras I en Jerusalén, por las perplejidades del Consejo mundial de Iglesias con respecto no sólo a Roma, sino también a Constantinopla, y por las repercusiones ecuménicas de la encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI, cf. Mauro Velati, *Una difficile transizione: Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996, 49-56.

42. Véase la lista oficial, publicada con el título de: *Observateurs-délegués et hôtes de Sécrétariat pour L'unité des chrétiens au Deuxième Concile Oecuménique du Vatican*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, 49-56.

43. Además de los mencionados en el texto, los nuevos observadores y sustitutos fueron Abroise Pogodin (Iglesia ortodoxa rusa fuera de Rusia), Amba Samuil y Morcos Elias Abdel-Messih (Iglesia ortodoxa copta), Saliva Shamoon (Iglesia ortodoxa siria), Karekin Sarkissian (Iglesia armenia ortodoxa), Cilicia, que había estado presente en la primera sesión, pero no en la segunda, T. S. Abraham (Iglesia siria ortodoxa de la India), Herwig Aldenhoven (Iglesia veterocatólica), Philipose Mar Chrysostom (Iglesia siria malabar), Eugene R. Fairweather, Ernest John, Massey Hamilton Shepherd y John Findlow (Comunión anglicana), A. Allan McArthur y John Newton Thomas (Alianza presbiteriana mundial), Wolfgang Dietzfelbinger (Iglesia evangélica en Alemania), Walter Muelder, Fred Pierce Corson, William R. Cannon, Ph. Potter y Franklin H. Littell (Consejo mundial de metodistas), Bard Thompson y John R. von Rohr (Consejo internacional de congregacionalistas), William Barnett Blakemore y Howard E. Short (Convención mundial de Iglesias de

presentantes multiplicaba la experiencia del Concilio entre los no católicos, con repercusiones potenciales de largo alcance para el ecumenismo, este hecho significaba también que los nuevos observadores tendrían que someterse a cierto aprendizaje en cuanto a las estructuras y al dinamismo del Concilio[44], y que los esfuerzos de colaboración se harían más difíciles por la falta de una experiencia común de los actos anteriores en el drama conciliar[45]. El 17 de septiembre los observadores se reunieron y acordaron establecer un pequeño Comité de coordinación, integrado por el profesor Edmund Schlink, el P. Vitaly Borovoy, el canónigo Bernard C. Pawley y Lukas Vischer, acordando también reunirse dos veces por semana para la oración matutina en la iglesia metodista que había cerca de Castel Sant-Angelo[46]. Como en el pasado, los observadores se reunían semanalmente, de ordinario los martes, con miembros de la secretaría para la unidad de los cristianos, a fin de comentar las novedades que se producían en el Concilio. Asimismo, entablaban contactos habituales, oficiales y oficiosos, con obispos y teólogos católicos. Aunque los nuevos participantes, como Jerald C. Brauer y W. B. Blakemore, se sintieron impresionados de que se solicitaran sus comentarios sobre los documentos y desarrollos del Concilio, y de que tales comentarios se tomasen en serio, siendo enviados algunos de esos comentarios como *modi* por los obispos, sin embargo, un observador veterano importante, Lukas Vischer, informó al Consejo mundial de Iglesias de que los observadores eran mucho menos eficientes en la tercera sesión de lo que habían sido en las dos primeras. La calidad de los delegados de las Iglesias, pensaba él, era inferior, y sus intereses eran tan diversos que había llegado a ser «mucho más difícil el formarse un parecer común». Vischer pensaba también que la secretaría para la unidad de los cristianos se hallaba tan ocupada con asuntos conciliares que sus reuniones con los observadores no tenían «el mismo vigor» que en las reuniones de años anteriores[47].

Un acontecimiento ecuménicamente significativo se produjo el 23 de septiembre, cuando la congregación general comenzó con una ceremonia de veneración de las reli-

Cristo, Discípulos), A. Burns Chalmers (Comité mundial de amigos), Arnold Henry Legg (Iglesia de la India del Sur), Z. K. Matthews y Jerald C. Brauer (Consejo mundial de Iglesias). Los nuevos invitados eran: Marc Boegner (presidente honorario de la Federación protestante de Iglesias de Francia), David du Plessis (pastor pentecostal), Oswald C. J. Hoffmann (Iglesia luterana, Sínodo de Missouri) y Wilhelm Schmidt (vicerrector de la Evangelische Michaelsbruderschaft).

44. Por ejemplo, Congar informa que el P. Scrima propuso una reunión con los observadores procedentes de Constantinopla «para ayudarles a ponerse al día y para sensibilizarlos en cuanto al diálogo ecuménico con nosotros. Uno de ellos llama a la Iglesia Católica 'la Iglesia papista'» (JCng, 24 de septiembre).

45. Congar refiere una conversación con Cullmann antes de la reanudación del Concilio. En ella se señaló que se cambiaría a muchos observadores. «Es un principio muy discutible, pero muchas Iglesias los cambian». Cullmann, con la aprobación de Mons. Willebrand, había invitado a Karl Barth, pero una enfermedad le impidió acudir (JCng, 31 de julio). Parece que, al menos en los Estados Unidos, fue un vivo deseo de las Iglesias el proporcionar una experiencia del Concilio al mayor número posible de personas.

46. Lukas Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council*, nº 1 (18 de septiembre de 1964), 8 (ISR, Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.56); cf. Mauro Velati, *Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Vaticano II*, en *Evento*, 224-234.

47. Lukas Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council*, nº 4 (octubre de 1964); ISR, Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.66. Douglas Horton pensó también que algunas de las reuniones con la secretaría eran «mediocres» (*Vatican Diary 1964: A Protestant Observes the Third Session of Vatican Council II*, Philadelphia 1965, 114).

quias de san Andrés, las cuales, rescatadas de los turcos y llevadas a Roma en 1462, iban a ser devueltas ahora a Patras, en Grecia. Pablo VI colocó las reliquias sobre un pedestal, delante del altar de San Pedro, y ocupó la presidencia, al celebrarse una misa en honor del Apóstol. Al final de la misa, el cardenal König pronunció una breve homilía, en la que afirmó que la devolución de las reliquias era una señal del vivo deseo y de la esperanza de la unidad[48].

«¡Es un momento ecuménico bendito!», escribía Congar en su diario[49]. Pero lo que era una bendición para las relaciones con los ortodoxos fue evaluado de manera bastante diferente por muchos otros observadores. Vittorio Subilia, decano de la Facultad de Teología de la Iglesia valdense de Roma y delegado de la Alianza presbiteriana mundial, describía el acontecimiento: «Los obispos en fila ininterrumpida, seguidos por observadores ortodoxos, se acercaron al busto de oro que contenía los supuestos restos de la cabeza de san Andrés, lo tocaron con sus cruces pectorales y con sus manos, y lo besaron repetidas veces con grandes muestras de veneración. Quien haya presenciado la escena no podrá olvidarla fácilmente»[50]. Luego continúa:

> Confrontada con el episodio de la cabeza de san Andrés, una mentalidad reformada no podrá menos de reaccionar sino con la drástica afirmación realizada por Calvino en el *Traité des reliques*: «Esta manera de obrar es una contaminación y una inmundicia que no debería tolerarse en modo alguno en la Iglesia»... Aquí habrá que preguntarse si no nos hallamos en presencia de una síntesis deformadora de la teología de la Encarnación, de la teología de la Resurrección de la carne con la teología pre-cristiana y extracristiana de la inmanencia de lo divino en las cosas. En todo caso, en contra del significado atribuido por el órgano responsable más alto del catolicismo [¡parece que se hace referencia a *L'Osservatore Romano*!] y por la secretaría, órgano de los «progresistas», a la devolución de las reliquias a la Iglesia ortodoxa, es preciso declarar firmemente que no se trata de una forma incierta de ecumenismo sobre bases psicológico-diplomáticas, sino que se trata de una profanación y falsificación del ecumenismo, que trastorna y compromete las relaciones ecuménicas y que hace que sea vana la concepción ecuménica que ve en la renovación de la Iglesia la condición para su unidad[51].

En estas observaciones pueden discernirse las tensiones existentes dentro del gran mundo ecuménico, que caracterizaban a la nueva y difícil transición que el Concilio representaba y fomentaba.

Otros protestantes hablaban con mayor serenidad. W. B. Blakemore, delegado de la Convención mundial de las Iglesias de Cristo, quien juntamente con su esposa había

48. AS III/II, 285-287; cf. Stjepan Schmidt, *Augustin Bea: The Cardinal of Unity*, New Rochelle, NY 1992, 474-476.

49. JCng, 23 de septiembre.

50. V. Subilia, *Report of Observer at the Second Vatican Council*, nº II/1 (octubre de 1964) (ISR, documentos del Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.26). Ésta es la única descripción de la veneración que se ha encontrado hasta ahora; la mayoría de los cronistas de la tercera sesión prestan muy poca atención al suceso.

51. V. Subilia, *Report of Observer*. Por una conversación con Oscar Cullmann, Congar se enteró de que, mientras que otros observadores encontraban al P. Scrima «demasiado pro-católico», «Subilia, con quien la Alianza reformada ha sustituido a H. Roux, es *muy* anti-católico. Este hecho está creando incluso una tensión, en la Facultad valdense, con otra corriente (Vinay), que es menos anti» (JCng, 13 de noviembre).

acudido a Nápoles para presenciar los fenómenos de san Gennaro, se contentó con describir lo que pudiera considerarse como una ceremonia relativamente sobria en la basílica de San Pedro. Después de examinar la historia de la reliquia como símbolo de nuevas relaciones entre católicos y ortodoxos, se limitó a señalar: «Vemos que los mejores motivos y, desde el punto de vista protestante, los más extraños motivos, se hallan vinculados con estas cosas»[52]. Douglas Horton contempló el suceso con «una macabra fascinación», pero se sintió aliviado al comprobar que la reliquia se guardaba en un relicario de oro, de forma que él no tenía que molestarse «en imaginarse su contenido». «Satanás», como se permitió él comentar, «me susurró al oído: 'De esta manera, Roma tiene que explicar una reliquia menos, y la Ortodoxia, una reliquia más'»[53].

Las relaciones con los protestantes entraron también en tensión cuando el 4 de noviembre Pablo VI pronunció una alocución durante su audiencia semanal de los miércoles, en la cual señalaba las sospechas que la autoridad de la Iglesia sentía contra la difusión de «la mentalidad del protestantismo y del modernismo, que niegan la necesidad y la legítima existencia de una autoridad intermedia en las relaciones del alma con Dios»; aludió a la famosa antítesis de Sabatier que identifica «la religión de la autoridad con el catolicismo, y la religión del espíritu con las corrientes del sentimiento religioso liberal y subjetivista de nuestro tiempo». Los protestantes se sintieron molestos por estas observaciones, especialmente el pastor Boegner, quien envió una carta al Papa, instándole a que hiciera venir a Mons. Carlo Colombo a visitarle para que le explicara el sentido de esas palabras[54]. Claro que la dificultad ecuménica más grave se produciría durante los últimos días de la sesión, con las modificaciones que el Papa introdujo a última hora en el decreto sobre el ecumenismo.

g) *El laicado: hombres y mujeres*

Durante la intersesión, Vittorino Veronese, uno de los auditores que habían asistido a la segunda sesión del Concilio, consignó por escrito sus nombres, a fin de que se aumentara el número de auditores, especialmente porque los temas que se iban a tratar en la tercera sesión eran de particular interés para los laicos. Propuso que ulteriores nombramientos tuvieran en cuenta los continentes y las regiones, las competencias científicas y profesionales, los diversos ambientes sociales y «la irreemplazable cooperación de las mujeres»[55]. Para la tercera sesión, el número de auditores laicos varones se elevó, pa-

52. W. B. Blakemore, *The Second Vatican Council: Third Session*; Stransky papers, PPGSTRATJ011.

53. Douglas Horton, *Vatican Diary 1964*, 37-39; pero véanse sus comentarios sobre la experiencia de los Blakemore en Nápoles: «Hay evidentemente más de una Roma: la Roma sensata de la mayoría de los obispos con quienes nos hemos encontrado en el Concilio, y la Roma poco sensata de las personas con mentes palurdas (ya se encuentren en lugares bajos o altos)... ¡Ojalá que el Señor corone con éxito los esfuerzos de los padres conciliares comprometidos con la verdad, en su serena campaña contra todas las formas de superstición!».

54. Las observaciones del Papa se encuentran en el OssRom (6 de noviembre) y en IdP II, 980; cf. Wenger, *Les trois Rome*, 162-163 y Horton, *Vatican Diary 1964*, 138-139.

55. AS VI/3, 37-38, quien desgraciadamente no incluye la lista de los nombres que Veronese sugería.

sando de ocho a un total de veintiuno[56]. La última sugerencia de Veronese fue tomada también en serio con la admisión al Concilio, por primera vez, de mujeres auditoras[57].

Ésta fue la primera participación formal de mujeres en la labor del Concilio. Las mujeres laicas no habían intervenido más que los varones laicos en la consulta antepreparatoria, la cual, por estar restringida a comunidades religiosas clericales, no incluía tampoco a mujeres pertenecientes a institutos religiosos. Ninguna mujer había prestado servicio como miembro o consultora ya sea de la comisión preparatoria o de las comisiones conciliares, y no existieron expertas oficiales en ningún punto de la historia del Concilio[58]. La exclusión de las mujeres se extendió incluso a la Eucaristía hasta el segundo día de la tercera sesión, el día 16 de septiembre, cuando cuatro mujeres recibieron por primera vez la comunión en una misa conciliar[59]. Según Henri Fesquet, un año antes se había negado la comunión a la Sra. Montini, cuñada del Papa, y a Madame Nhu, cuñada del arzobispo Ngo Dinh Thuc[60]. En un incidente que atrajo mucho la intervención de la prensa, a Eva Fleischner, una corresponsal, se le impidió físicamente el recibir la comunión juntamente con sus colegas masculinos. Más tarde se le pidieron disculpas, pero cuando se invitó la siguiente vez a los periodistas a asistir a una misa del Concilio, las mujeres fueron excluidas expresamente[61]. El cardenal Suenens afirmó que

56. Los nuevos auditores eran el barón Leon de Rosen (Francia), presidente de la Unión internacional de asociaciones de empresarios católicos; el Dr. Luigi Gedda (Italia), presidente de la Federación internacional de médicos católicos; Patrick Keegan (Gran Bretaña), presidente del Movimiento mundial de trabajadores cristianos; Bartolo Peres (Brasil), presidente de la Organización de jóvenes trabajadores cristianos; Eusebe Adjakpley (Togo), secretario regional para África de la Federación internacional de la juventud católica; Stephan Roman (Canadá); John Chen (Hong Kong), presidente del Consejo diocesano de Hong Kong para el apostolado laical; Dr. José María Hernández, presidente de la Organización de la Acción Católica de Filipinas. A estos ocho se añadieron más tarde el Dr. Paul Fleig, presidente de la Unión mundial de docentes católicos; el Prof. Stephen Swieziawski, de la Universidad Católica de Lublín (cf. AS VI/3, 485, 497).

57. Mucha información útil y orientaciones para un estudio ulterior pueden encontrarse en Carmel McEnroy, *Guests in Their Own House: The Women of Vatican II*, New York 1996.

58. Acentúo aquí la palabra «oficiales». En realidad, como Rosemary me escribió: «Tanto para la *Apostolicam actuositatem* como para el esquema XIII, los auditores fueron tratados como 'expertos', participando en subcomisiones y asistiendo a las reuniones plenarias». Cf. también McEnroy, *Guests in Their Own House*. Estoy muy agradecido a Miss Goldie por su ayuda en esta sección del capítulo.

59. El acontecimiento fue señalado por Caprile IV, 14, y subrayado en JCng, 16 de noviembre. Después de haberlo solicitado formalmente, cuatro auditores masculinos recibieron por primera vez la comunión en la misa del Concilio el día 11 de octubre de 1963; cf. AS VI/2, 350; Caprile III, 84.

60. Henri Fesquet, *The Drama of Vatican II*, New York 1967, 304. El último incidente sucedió cuando Mons. Ngo Dinh Thuc, arzobispo de Hue, Vietnam, recibió permiso para celebrar una misa conciliar el 2 de diciembre de 1963, en memoria de sus hermanos, asesinados un mes antes en un golpe militar. Aunque el arzobispo había solicitado permiso, primeramente de Felici y luego de Tisserant, para que su cuñada, Madame Nhu, viuda del presidente asesinado, pudiera asistir a la misa (cf. AS VI/2, 501-502), sólo se permitió a los hijos de esta señora el asistir a la misa y recibir la comunión. Según Wenger, Mme. Nhu expresó su sorpresa por habérsela excluido: «Soy una mujer», dice ella, «la Iglesia ve siempre a Eva en vez de ver a María» (Wenger II, 238-239).

61. Cf. Michael Novak, *The Open Church: Vatican II, Act II*, New York 1964, 202-203; Adolph Schalk, *The Church and Women*: U.S. Catholic 31 (septiembre de 1965) 21-22; McEnroy, *Guests in Their Own House*, 99. Parece, pues, que Douglas Horton estaría en un error cuando afirma que las mujeres recibían la comunión en la misa conciliar durante la sesión anterior (*Vatican Diary*, 1964, 21; cf. también su obra sobre la segunda sesión, *Vatican Diary 1963: A Protestant Observes the Second Session of Vatican Council II*, Philadelphia 1964, 68).

él tenía que intervenir personalmente ante Pablo VI para que se permitiera a las mujeres el recibir de su mano la comunión[62].

La idea de invitar a mujeres como auditoras había sido suscitada durante la segunda sesión del Concilio por auditores masculinos[63] y, de manera sumamente significativa, por Suenens, quien recordó a la asamblea: «Las mujeres, si no me equivoco, constituyen la mitad de la humanidad». Aunque el arzobispo Baraniak (Poznan, Polonia) parecía secundar la moción, al pedir que se invitara especialmente a mujeres procedentes de aquellas regiones en las que los obispos no tenían libertad para asistir al Concilio, el arzobispo Slipyi pensó que era necesario recordar que las mujeres no podían desempeñar una función activa, y citó la frase paulina de que las mujeres debían estar calladas en la Iglesia[64]. Durante la segunda intersesión, el comité ejecutivo de la Federación mundial de la juventud femenina católica escribió al Papa pidiéndole que las mujeres fueran admitidas como auditoras, y recibió de Mons. Dell'Acqua la respuesta, en nombre del Papa, de que la cuestión sería estudiada en el momento apropiado. Parece que también la Unión internacional de mujeres católicas hizo una petición parecida[65]. El tiempo apropiado para ello parece que no había llegado aún el 16 de julio, cuando Felici recordó a Mons. Bergonzini, quien había solicitado que una delegación de su diócesis asistiera a una misa conciliar que iba él a celebrar, que «hasta ahora la entrada en el aula conciliar no se había permitido por ninguna razón a las mujeres»[66].

El día 8 de septiembre, menos de una semana antes de la reanudación del Concilio, Pablo VI, dirigiendo la palabra a un gran grupo de religiosas venidas de la diócesis de Albano, hizo el siguiente anuncio:

> Hemos adoptado medidas para que algunas mujeres cualificadas y devotas asistan, como oyentes, a algunos ritos solemnes y a algunas congregaciones generales de la próxima sesión tercera del concilio ecuménico Vaticano II; nos referimos a aquellas congregaciones en las que se debatan cuestiones que puedan interesar particularmente a la vida de la mujer; de esta manera tendremos presentes, quizá por vez primera, en un Concilio ecuménico a algunas representantes femeninas, que –como es obvio– serán pocas pero significativas y casi simbólicas; de vosotras primeramente, las religiosas, y después, de las grandes organizaciones femeninas católicas, a fin de que la mujer sepa cuánto la honra la Iglesia por la dignidad de su existencia y por su misión humana y cristiana[67].

62. L. J. Suenens, *Memories and Hopes*, Dublin 1992, 140-141.

63. Cf. los Archivos del Consejo pontificio para el laicado: «Compte-rendu nº 1: Réunion du 12 septembre 1964». Rosemary Goldie afirma que Pablo VI había querido nombrar en 1963 algunas observadoras femeninas al mismo tiempo que los observadores masculinos, pero «insistencias poco oportunas, en lugar de facilitar este 'gesto', hicieron que quedara suspendido durante un año»; *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989, 204.

64. AS II/3, 177, 356; II/5, 30-31. La sugerencia de Suenens inspiró una quintilla humorística: «Said Suenens in one congregatio: / I'm weary of this segregatio. / The Patres are churls, / Let's bring in the girls, / Though there's sure to be some admiratio» [«Dijo Suenens en una congregación: / Estoy cansado de esta segregación. / Los padres son descorteses, / Dejad entrar a las chicas, / Habrá seguramente alguna admiración»].

65. Cf. AS VI/3, 41-43, y Caprile II, 346, citando a DC, nº 1422 (19 de abril de 1964) 499.

66. AS VI/3, 239.

67. IdP II, 529; Caprile II, 492.

Esto tenía todas las apariencias de ser una decisión de última hora[68]. El día 12 de septiembre Cicognani informó a Felici de la decisión del Papa y le envió una lista de los nuevos auditores laicos y de las mujeres laicas y religiosas a quienes el Papa había nombrado, y pidió al secretario general que enviara las invitaciones, después de consultar, como correspondiera, con el Santo Oficio y con la Congregación para los religiosos. Felici no escribió a las dos congregaciones hasta el 18 de septiembre, cuatro días después del discurso de apertura, en el que Pablo VI había incluido unas palabras de saludo para las auditoras femeninas, ¡ninguna de las cuales estaba presente! Tan solo el 21 de septiembre, después de haberse recibido el *nihil obstat*, fueron firmadas y enviadas por correo las cartas oficiales de nombramiento[69]. El 20 de septiembre el Papa anunció el primer nombre, la Srta. Marie Louise Monnet, y tres días más tarde se anunciaron los nombres de las ocho mujeres religiosas y de las siete mujeres laicas[70]. El 25 de septiembre, la Srta. Monnet llegó a ser la primera mujer que asistía a una congregación conciliar.

Parece que el principal criterio para la selección de las mujeres fue el de asegurar la representación de confederaciones y asociaciones internacionales y la de religiosas de todos los continentes. Se nombró también a dos viudas de guerra como testigos de los horrores de la guerra y de las aspiraciones a la paz. No había mujeres casadas. Hasta la cuarta sesión el Concilio no invitó como auditores a una pareja casada: José y Luz María Álvarez Icaza.

Aunque las palabras del Papa, quizá por necesidad diplomática, habían sugerido que las mujeres auditoras asistirían únicamente a las congregaciones generales que debatie-

68. En la misma víspera del Concilio, algunos eclesiásticos romanos dijeron todavía a Fesquet que no estarían presentes mujeres (*The Drama of Vatican II*, New York 1967, 296).

69. Cf. AS VI/3, 318-319, 349-350, 365-370.

70. Las mujeres religiosas eran: la M. Sabine de Valon (Francia), superiora general de las religiosas del Sagrado Corazón y presidenta de la Unión de superioras generales en Roma; la M. Mary Luke Tobin (Estados Unidos), superiora general de las Hermanas de Loreto y presidenta de la Conferencia de principales superioras religiosas de institutos femeninos de América; la M. Marie de la Croix Khouzam (Egipto), superiora general de las Hermanas egipcias del Sagrado Corazón y presidenta de la Unión de religiosas docentes en Egipto; la M. Marie Henriette Ghanem (Líbano), superiora general de las Hermanas de los Sagrados Corazones de Jesús y María y presidenta de la Asamblea de principales superioras religiosas; la Hna. Juliana de Nuestro Señor Jesucristo (Alemania), secretaria general de la Unión de principales superioras religiosas; y la M. Suzanne Guillemin (Francia), superiora general de las Hijas de la Caridad; la M. Cristina Estrada (España), superiora general de las Siervas del Sagrado Corazón; la M. Baldinucci (Italia), superiora general del Instituto de la santísima Niña María. (A petición de Mons. Slipyj, se añadió más tarde la M. Claudia Feddish, Madre general de las hermanas Basilias; cf. AS VI/3, 411, 449-450; 482, 490). Las auditoras laicas eran: Dra. Alda Miceli (Italia), presidenta general de las misioneras del Reino de Cristo; la Srta. María-Pilar Bellosillo (España), presidenta general de la Unión mundial de organizaciones femeninas católicas; la Srta. Rosemary Goldie (Australia), secretaria ejecutiva del Comité permanente de congresos internacionales del apostolado laical; la Srta. Marie Louise Monnet, de Francia, fundadora y presidenta del Movimiento internacional para el apostolado en ambientes sociales independientes; la Srta. Anna Maria Roeloffsen (Holanda), secretaria de la Federación mundial de mujeres jóvenes y de muchachas católicas; Marchioness Amalia Lanza (Italia), viuda del Marqués Cordero Lanza di Montezemolo y presidenta del Patronato de asistencia a las fuerzas armadas italianas; la Sra. Ida Marenghi Marenco, viuda de Grillo (Italia), de la Unión femenina de la Acción Católica italiana. Más tarde, en la tercera sesión se unieron a ellas la Srta. Catherine McCarthy, St. Paul, Minnesota (Estados Unidos), la Srta. Marie du Rostu (Francia), vicepresidenta de la Unión mundial de organizaciones de mujeres católicas, la Srta. Marie Vendrik (Holanda), expresidenta de la Federación mundial de mujeres jóvenes y de muchachas católicas (AS VI/3, 450-451, 456-457; ICI, 1 de noviembre de 1964, 20).

ran cuestiones de interés para las mujeres, sin embargo, no se impuso de hecho ninguna restricción a la asistencia de las mujeres[71]. Además de las reuniones semanales de todo el grupo, las religiosas se reunían también por separado. Se les proporcionaban ejemplares de los documentos oficiales y eran invitadas, oficial u oficiosamente, a formular comentarios sobre ellos. Algunas mujeres participaban en las reuniones de las subcomisiones. Sin embargo, a las religiosas no se les permitió participar en las reuniones de la Comisión para los religiosos.

Se instaló una cafetería especial para las mujeres, para que éstas no se mezclaran con la multitud de personas que acudían a las otras dos cafeterías[72]. Era quizás inevitable que ese bar-cafetería, juntamente con el Bar-Jonah y el Bar-Abbas, fuera conocido entre los angloparlantes como el Bar-Nun («bar de las monjas»). Sin embargo, fracasó el intento de segregar a las mujeres y a los hombres, debido al deseo que se sentía por ambas partes de conversar y colaborar.

No obstante, la participación de las mujeres no se extendió hasta el hecho de que se les permitiera hablar en el aula conciliar. En realidad, al comienzo de la tercera sesión no se podía tomar ni siquiera como cosa hecha el que a los varones laicos se les permitiera intervenir en un debate conciliar. Es verdad que dos varones laicos, Jean Guitton y Vittorino Veronese, habían hablado en la Basílica de San Pedro el día 3 de diciembre, pero lo hicieron durante una solemne conmemoración del cuarto centenario del concilio de Trento, y no como un elemento de la marcha oficial del Concilio[73]. Al iniciarse la tercera sesión, comenzaron a expresarse peticiones de que se permitiera una mayor participación de los laicos. El día 2 de octubre Felici recibió una carta del cardenal Cento, presidente de la Comisión para el apostolado laical, con la que se le trasmitía una carta que este último había recibido de Mons. George Higgins, miembro de la comisión de Cento. Higgins pedía que se permitiera a un laico hablar sobre el apostolado laical, para que indicara los puntos que los auditores laicos deseaban ver acentuados. Higgins pensaba que semejante acto sentaría «un buen precedente para una intervención sobre el esquema XIII, que se ocupa de problemas que son de especial competencia de los laicos»[74]. El día 7 de octubre el cardenal Silva Henríquez pidió a los moderadores que permitieran que dos o tres laicos, «de ambos sexos», hablaran sobre el mismo esquema como un «signo eficaz y un inicio 'extraordinario' de aquel diálogo que debe llegar a ser 'ordinario' en la vida apostólica cotidiana de todas las Iglesias»[75]. Una semana más tarde, Mons. Dell'Acqua envió a Felici el borrador de un discurso redactado por un auditor laico, juntamente con unas breves notas que Pablo VI había escrito sobre él[76].

71. Una de las auditoras jóvenes, la Hna. Mary Luke Tobin, cuando le dijeron que su pase la permitía asistir a las sesiones de interés para las mujeres, respondió: «Bueno, entonces puedo asistir a todas ellas».

72. Eva-Maria Jung, *Women at the Council: Spectators or Collaborators?*: The Catholic World 200 (febrero de 1965) 282.

73. El carácter no conciliar de esta asamblea se halla indicado por el hecho de que los sucesos del día y los dos discursos pronunciados por los laicos no queden incluidos en AS II/6.

74. AS V/3, 12-13.

75. AS V/2, 772.

76. Una nota al pie de página indica que este texto fue enviado a Felici el día 14 de octubre, al día siguiente de que Patrick Keegan pronunciara su discurso, el cual seguía un poco libremente ese borrador. Uno

Así que el primer laico que habló sobre un tema que se hallaba bajo debate conciliar fue Patrick Keegan, de Gran Bretaña, presidente del Movimiento mundial de trabajadores cristianos, quien el 13 de octubre habló en inglés sobre el esquema acerca del apostolado laical, pero lo hizo únicamente después de que hubiera terminado la discusión. Aunque el discurso de Keegan había sentado un útil precedente, sin embargo los auditores, en su reunión celebrada dos días más tarde, discutieron sobre la conveniencia de pedir que la intervención de un laico fuera algo más que un acto simbólico[77].

El 16 de octubre los delegados de las conferencias episcopales redactaron una carta dirigida al Papa, en la que pedían que «una persona laica con especial competencia» hablara sobre el problema de la pobreza en el mundo[78]. El que esa persona pudiera ser una mujer era parte de una propuesta ambiciosa pero personal, concebida por un auditor laico de los Estados Unidos, James Norris, presidente de la Comisión católica internacional sobre migración, quien pidió que toda una congregación general se dedicara al problema del hambre en el mundo. Prosiguió así:

> Casi todos aquellos con quienes he hablado están de acuerdo en que sería conveniente el que una intervención dramática fuera escuchada en todo el mundo. Una presentación por una destacada y mundialmente conocida autoridad como la Señora Jackson (Barbara Ward) surtiría varios efectos: 1) Los medios de comunicación mundiales darían a conocer que una mujer había hablado en el aula sobre los grandes problemas sociales de la pobreza y del hambre en el mundo. 2) Sería un estímulo y una esperanza para los pobres del mundo el saber que nuestros obispos se encuentran profundamente interesados por sus problemas. 3) Dignificaría la condición de las mujeres en el mundo moderno y les reconocería especial competencia por parte de una autoridad internacional.

Varias conferencias episcopales, incluida la de los Estados Unidos, mostraron su apoyo a la propuesta de Norris, como hicieron también Mons. Dell'Acqua y muchos obispos y cardenales, entre ellos Lercaro, König y Suenens; Suenens se dirigió al Papa acerca de este asunto, y el Pontífice remitió el tema a los moderadores para que lo estudiaran[79].

Mientras tanto los auditores siguieron instando sobre su propia propuesta. El día 19 de octubre delegaron en las Srtas. Monnet y Roeloffsen y en los Srs. De Habicht y Ve-

de los comentarios del Papa era de carácter puramente estilístico; un segundo comentario decía que una frase en la que se deploraba el hecho de que tan pocos laicos respondieran a la vocación al apostolado era una frase «demasiado pesimista»; un tercer comentario afirmaba que una referencia a la fraternal «cooperación del laicado con sus capellanes» era «decir demasiado poco», «a menos que el pensamiento quedara completado con alguna expresión más viva, que expresase la sumisión del laicado a la jerarquía». Ninguna de esas frases fue modificada en la alocución de Keegan al Concilio.

77. Archivos del Consejo pontificio sobre el laicado, «Compte-rendu nº 10, Réunion du 15 octobre 1964».

78. Borrador de carta, en inglés, a «Your Holinesse [*sic*]», 16 de octubre de 1964 (Archives of the Catholic University of America, Primeau papers).

79. El proyecto de Norris está esbozado en «A Proposal for Vatican Council II», 7 de octubre de 1964, que se halla en la documentación del ISR sobre las reuniones de representantes de las conferencias episcopales que se celebraron en la Domus Mariae; una versión francesa fue reproducida a ciclostilo y distribuida por el Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio, nº 53, 19 de octubre; hay copia entre los Stransky papers, PPSTRATJ011. Cf. también Suenens, *Memories and Hopes*, 141; JCng, 1 de octubre; *Diario de Dworschak*, 12 de octubre, 21 de octubre y 5 de noviembre; y Caprile IV, 338.

ronese para que se digieran a los moderadores a fin de solicitar una o más intervenciones por parte de los laicos sobre el esquema XIII. Una nota señala que el cardenal Suenens respondió favorablemente a la sugerencia[80]. El cardenal Léger se hizo eco de la propuesta en su discurso pronunciado en el aula conciliar el 10 de octubre, cuando pidió que se permitiera que expertos laicos, hombres y mujeres, hablaran sobre los aspectos técnicos de los problemas contemporáneos[81]. El día 26 de octubre los auditores laicos redactaron una carta en la que pedían que se permitiera a un representante intervenir acerca del esquema XIII, e identificaban unánimemente como portavoz a la Srta. Pilar Bellosillo, presidenta de la Unión mundial de organizaciones femeninas católicas. Los auditores señalaban que hasta entonces tres varones laicos habían hablado ante el Concilio, y hacían notar que, «para ofrecer una imagen completa del laicado, sería indispensable que una auditora femenina pudiera hablar, al menos una vez, en nombre de ellos». Reconociendo que tal cosa sería «una innovación en las costumbres», argumentaban diciendo que el nombramiento que el Papa había hecho de auditoras femeninas indicaba su deseo de asociar más clara y activamente a las mujeres en la labor apostólica de la Iglesia; que la propuesta sería un testimonio elocuente y práctico de la promoción que la Iglesia hacía de las mujeres; que el discurso pronunciado por una mujer que presidía una organización con más de treinta millones de miembros en todo el mundo expresaría muy bien el mayor papel que las mujeres estaban asumiendo en la familia, en la educación, en el ámbito social, y en otros sectores; que un discurso pronunciado por ella sobre la pobreza en el mundo sería particularmente eficaz para inspirar a las naciones jóvenes para que abordasen de manera especial el problema; y que el discurso de la Srta. Bellosillo, pronunciado en español, «completaría la serie de expresiones empleadas extendiéndola así a grandes grupos mundiales de cultura y de lengua»[82].

El día 29 de octubre Lercaro presentó la propuesta de Norris en una reunión de los moderadores, incluyendo entre las sugerencias el que ellos plantearan en una audiencia con Pablo VI la posibilidad «de ver si se podía permitir a una auditora femenina hablar finalmente acerca del esquema XIII». Las actas de esta reunión no recogen la discusión de la propuesta[83]. Sin embargo, las notas de Lercaro sobre la audiencia pontificia que tuvo lugar después indican que durante la discusión se citó el texto: «Mulieres in Ecclesia taceant» (Las mujeres guarden silencio en la Iglesia)[84]. En la reunión de los au-

80. Esto se encuentra en Archivos del Consejo pontificio sobre el laicado, «Compte-rendu nº 11, Réunion du 19 octobre 1964».

81. AS III/5, 227.

82. Una copia de esta carta, que tiene la apariencia de un esbozo, se encuentra entre los documentos de Suenens.

83. AS V/3, 729-730. En sus notas manuscritas que son la preparación para la audiencia pontificia, Lercaro añadió a la cuestión de que una mujer hablara: «Personalmente yo estoy a favor» (ISE, Lercaro papers, XXVI, 794); en cuanto a la reunión de Lercaro con Norris, cf. también Lercaro, *Lettere*, 307-308.

84. AS V/3, 47. Esto parecería confirmar el comentario de Laurentin sobre la propuesta que Norris hizo del nombre de Ward, acerca de la cual se informó en la prensa: «Pero este audaz proyecto no tuvo éxito. Las negociaciones se rompieron por la considerable oposición, amparada por la objeción tomada de san Pablo: 'Las mujeres guarden silencio en la Iglesia' (1 Cor 14, 34)»: Laurentin, *L'enjeu du Concile*, III, 23 y 372. El obispo Dworschak «pensó que la idea de que una mujer hablara en una sesión de trabajo del Concilio era sencillamente pedir demasiado a los ultraconservadores» (*Diario de Dworschak*, 21 de octubre).

ditores, celebrada el día 6 de noviembre, Mons. Guano informó sobre la respuesta dada por los moderadores: «Ellos aceptan en principio que una persona laica intervenga en el debate sobre el esquema, pero piden que esa intervención sea efectuada por un varón y no por una mujer»[85].

Al final, el discurso sobre la pobreza en el mundo fue pronunciado en latín por Norris, el día 5 de noviembre. Ahora bien, puesto que él habló por propia iniciativa y no como representante de los auditores[86], estos últimos decidieron persistir en su petición y eligieron como portavoz suyo a Juan Vázquez, de Argentina, presidente de la Federación internacional de organizaciones juveniles católicas, quien el día 10 de noviembre habló en español sobre la misión del laicado en el mundo moderno[87].

h) *Los sacerdotes seculares*

El día 19 de septiembre el cardenal Cicognani informó a Felici acerca del deseo del Papa de que algunos representantes del clero secular fueran admitidos a las sesiones conciliares en las que se fueran a discutir asuntos relacionados con la vida parroquial; pedía al secretario general que sugiriera unos diez nombres, elegidos de las diócesis más extensas. Cuando Felici anunció el día 6 de octubre esta decisión pontificia, se vio inundado por peticiones procedentes de padres conciliares, y tuvo que anunciar en seguida que los nombres de las personas que iban a ser invitadas habían sido ya escogidos[88]. Unos cincuenta párrocos fueron nombrados finalmente, algunos de los cuales se hallaron presentes por primera vez el día 13 de octubre. El P. Luis Marcos, de España, habló en castellano en nombre de todos ellos, el día 17 de noviembre[89]. Parece que la presencia de estos párrocos fue una ocurrencia tardía y no debió de tener más que un valor simbólico.

i) *Admisión temporal*

En la tercera sesión del Concilio aumentó también considerablemente el número de personas a quienes se concedió una admisión temporal a las congregaciones generales. Se concedieron unas 3.000 tarjetas de admisión, también a laicos e incluso a mujeres[90].

85. Así se recoge en Archivos del Consejo pontificio sobre el laicado, «Compte-rendu nº 13, Réunion du 6 novembre 1964».

86. *Ibid.*, donde se señala también que Norris no se enteró sino en la víspera de pronunciar su discurso de que se le iba a permitir pronunciarlo.

87. En cuanto a los discursos de Keegan, Norris y Vázquez, cf. AS III/4, 220-222; III/6, 298-301; III/7, 78-82. En su primer párrafo, el discurso de Norris muestra una ligera semejanza con un texto, «World Poverty and the Christian Conscience», escrito por Barbara Ward, que se encuentra entre los documentos de Suenens.

88. AS VI/3, 356; cf. la lista en p. 464-465.

89. AS III/8, 181-183. Para los nombres de los sacerdotes invitados, cf. Caprile II, 194-195.

90. Cf. *Le Concile Vatican II: Synthèse historico-théologique des travaux et des documents*, Paris 1966, 636-637. Avanzada ya la sesión, Mons. Arrighi dijo a Congar que él había pedido permiso para que la esposa de un observador neerlandés asistiera a una reunión del Concilio. «Me preguntaron si esa mujer es de edad

3. *La agenda, las nuevas reglas y la cuestión de la duración del Concilio*

a) *La agenda*

La agenda de la tercera sesión del Vaticano II se trazó con la esperanza y el deseo, tanto por parte del Papa como de la dirección del Concilio, de que ésta fuera la sesión final del Concilio[91]. Quizá por esta razón la sesión comenzó sin indicación de cuándo sería la clausura. Se sabía que era probable una suspensión, quizás sólo temporal, a causa del congreso eucarístico de Bombay, programado para la primera semana de diciembre, al cual, como se anunció el 18 de octubre, asistiría Pablo VI personalmente. La imposibilidad de completar el estudio de los puntos de la agenda conduciría al Papa y a los dirigentes a decidir que era necesaria una cuarta sesión, entre otras cosas porque los padres conciliares se negaron en cierto momento a aceptar las drásticas reducciones propuestas al orden del día original.

Las líneas esenciales de la agenda habían sido establecidas en la reunión de la CC el 17 de abril de 1964 y, después de ser aprobadas por Pablo VI, fueron comunicadas a los padres el día 11 de mayo[92]. Se presentarían al Concilio trece textos, algunos de los cuales habían sido discutidos en su totalidad o en parte; todos ellos debían ser sometidos a una votación final. Las discusiones en el aula precederían a los votos sobre las secciones acerca de la escatología y de la Bienaventurada Virgen María en el esquema sobre la Iglesia; las secciones que habían pasado del esquema sobre el cuidado de las almas al esquema sobre la función pastoral de los obispos; la totalidad del nuevo texto sobre la divina revelación; las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre los judíos en el esquema acerca del ecumenismo; la totalidad del esquema sobre el apostolado de los laicos, y la totalidad del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno. De conformidad con el denominado «Plan Döpfner», los otros siete textos habían sido reducidos drásticamente a conjuntos de propuestas sobre las Iglesias orientales, las misiones, los religiosos, los sacerdotes, los seminarios y las escuelas católicas, y a un *votum* sobre el matrimonio. Había que votar sobre ellos, sin que precediera un debate. Los trece textos fueron enviados por correo a los padres en dos remesas, ocho de ellos el 11 de mayo, y cinco el 7 de julio.

Sin embargo, aun antes de la apertura del Concilio, comenzaron a expresarse dudas acerca de esta agenda, incluso entre los padres conciliares. Estas dudas surgieron primeramente acerca del tercer capítulo, sumamente controvertido, del esquema sobre la Iglesia. En una reunión de la CC el día 26 de junio, Felici informó sobre la respuesta de la Comisión Doctrinal a las trece propuestas que le habían sido enviadas por Pablo VI,

madura... Porque hay cardenales que se han quejado de que mujeres bastante jóvenes sean vistas paseándose con sacerdotes (cosa que sucedió efectivamente). Sin comentarios» (JCng, 11 de noviembre).

91. Cf. HV 3, 375-381. Para una descripción de algunos de los diversos motivos que se invocaron para la finalización del Concilio –la necesidad de regresar a la «normalidad» en la dirección y en la vida de la Iglesia; la necesidad de dejar de hablar ya acerca de la reforma y la renovación y de pasar al hecho de llevarlas a cabo efectivamente; los costes del Concilio– cf. *Faut-il terminer le Concile?*, ICI, 1 de abril de 1964, 5-7.

92. AS V/2, 472-475, 500-501.

no siendo admitida ninguna de ellas y dejando todavía al Papa, como decía Felici, con algunas preocupaciones. Cuando Cicognani propuso que, dada la división existente dentro de la Comisión Doctrinal, fuera presentado también a los padres conciliares un texto de la minoría, Felici le recordó que el Papa quería evitar «una discusión extensa y acalorada en el Concilio». Se suscitaron también dudas de que durante el tercer período fuera posible discutir y enmendar el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, y Felici sugirió que dicho esquema podría quedar reducido a puntos básicos con un mensaje de que la Iglesia es consciente de los numerosos problemas mencionados, y de que va a estudiarlos en el futuro. Finalmente, Döpfner propuso que hubiera un breve debate sobre esquemas de menor importancia. Pero el tratamiento de esta cuestión fue aplazado para una reunión posterior[93].

El día 10 de septiembre los cuatro moderadores se reunieron y decidieron permitir que la asamblea votara sobre el programa propuesto de votaciones acerca del esquema sobre la Iglesia, lo cual no permitiría una renovada discusión de la cuestión de la colegialidad; sin embargo, aunque los obispos aceptaran el programa, se podrían dar informes sobre las cuestiones debatidas. En cuanto a los esquemas de menor importancia, si se deseaba una discusión, ésta tendría que efectuarse en las sesiones de la tarde[94]. Al día siguiente los moderadores se reunieron con la CC y el consejo de presidentes. Convinieron que, para evitar una reapertura de la cuestión de la colegialidad, había que presentar al Concilio un informe elaborado por la minoría. Cuando Suenens y Döpfner propusieron que una «breve discusión» precediera a los esquemas de menor importancia, Felici les recordó que se había decidido ya y comunicado a los padres que esos textos se votarían sin ninguna discusión previa[95].

Así es como estaban las cosas cuando el Concilio celebró su reapertura. En sus observaciones formuladas en la primera congregación de trabajo, el día 15 de septiembre, el cardenal Tisserant se refirió al vivo deseo de muchos obispos, procedentes de todo el mundo, de que el Concilio finalizara con esta tercera sesión. Aunque él concebía que tal cosa era una esperanza más bien que un imperativo, sin embargo instó a los padres a que no perdieran el tiempo repitiendo argumentos, introduciendo temas extraños, o hablando extensamente –reglas que él esperaba que los moderadores aplicaran estrictamente–[96]. En un nivel más prosaico, Felici anunció luego que para mantener concentrada la atención de los obispos en las discusiones y en los votos ¡las cafeterías no se abrirían hasta las once de la mañana!

b) *Las nuevas reglas*

Con el fin de agilizar la labor de la tercera sesión, con la esperanza de que se pudiera completar en esta sesión la agenda establecida, se anunciaron cinco adiciones a las

93. AS V/2, 634-641.
94. AS V/3, 720-721.
95. AS V/2, 685-687.
96. AS III/1, 29.

reglas[97]. Quienes desearan hablar sobre un texto debían inscribir sus nombres y presentar un resumen de sus discursos cinco días antes, por lo menos, de que comenzara la discusión; la regla anterior exigía que se notificara tres días antes. Los moderadores, que tenían ahora autoridad para dirigir las discusiones, podían preguntar a los padres quién deseaba hacer observaciones parecidas sobre el mismo punto, a fin de convenir que uno o dos oradores pronunciaran tales observaciones. Después de quedar agotada la lista de los oradores, el moderador podía permitir que alguien hablara sobre el tema que estaba siendo debatido, pero sólo si él hablaba en nombre de, por lo menos, otros setenta obispos; la regla anterior no exigía que persona alguna firmara juntamente con él. En las mismas condiciones podía permitirse que un padre hablara incluso después de cerrado un debate; la versión anterior exigía que le respaldaran tan solo otros cinco padres. Finalmente a nadie se le permitía, sin permiso expreso del presidente, distribuir ningún tipo de escritos en el aula o en sus alrededores.

Al presentar estas nuevas reglas a la asamblea, Felici comentaba únicamente la última, expresando la esperanza de que él no tuviera que ejercer su derecho a impedir la distribución de folletos y peticiones no autorizadas. «Discúlpenme», pidió, «si alguna vez he hecho uso de este derecho y pueda hacerlo también en el futuro». En realidad, él mismo estaba sujeto por aquel tiempo a una apelación ante el tribunal del Concilio, por las medidas que había adoptado en la sesión anterior al ordenar la confiscación de peticiones que instaban al Concilio a que no aprobara el decreto sobre los medios de comunicación[98].

Los cuatro primeros de estos cambios efectuados en las reglas estaban concebidos para evitar inútiles repeticiones. Claro está que el peligro era que privaran a los debates de toda la espontaneidad y que prohibieran los discursos escritos como respuesta a un discurso anterior. Antes exactamente de la apertura del Concilio, el cardenal Ruffini se quejaba al Papa de que las nuevas reglas eran demasiado severas, señalando que a menudo discursos anteriores eran los que inducían a un padre a desear efectuar una intervención, algo que llegaría a ser casi imposible por la necesidad de reunir en breve tiempo setenta firmas[99]. Congar pensaba que las nuevas reglas eran «draconianas». La exigencia, «brutalmente restrictiva», de comunicar con cinco días de antelación el deseo de intervenir perjudicaría «el aspecto de actualidad y de diálogo, que era ya tan precario en los discursos preparados con mucho tiempo de antelación». Estaba en peligro algo que resultaba esencial para la naturaleza de un Concilio:

> Evidentemente, lo que se quiere evitar es la pérdida de tiempo, pero ¿no se está impidiendo un elemento importante de la plena realidad conciliar, tal como la experiencia de dos sesiones nos ha permitido vivirla? Por nuestra parte, nosotros hemos captado, en

97. AS III/1, 14-15. Éstas habían sido aprobadas por Pablo VI el 2 de julio (cf. AS VI/3, 229-230).

98. AS III/1, 156. Sobre el incidente sucedido el año anterior, cf. HV 3, 168-172, y AS V/2, 568-570. Documentos sobre la apelación al tribunal efectuada por los obispos Reuss y Nordhues pueden hallarse en Archives of the Catholic University of America, Primeau papers.

99. AS V/2, 667-668. Wiltgen comentaba que las nuevas reglas hacían que las impugnaciones fueran «virtualmente imposibles», porque el número de firmas exigidas era «tan grande, que no podía menos de desanimar a que pidiera hacer uso de la palabra aquel que no perteneciese a un grupo muy bien organizado; y la medida demostró ser muy eficaz para silenciar las opiniones de la minoría» (Wiltgen, 147).

Roma, el irreemplazable beneficio de la asamblea fraternal y solemne como tal, por el hecho de estar reunidos, de escuchar voces diferentes, y por la función que desempeñan los mismos retrasos, la duración de la presencia conjunta y de la escucha, para llegar a comprender ciertas cosas. Un Concilio no es únicamente una máquina de votar textos... El día en que el Concilio no sea ya capaz de perder tiempo, entonces faltará una parte de su finalidad. Cierta disciplina militar en la organización demasiado «eficaz» de los debates podría muy bien matar el interés principal de esas discusiones y de la asamblea en la que tienen lugar[100].

Las cosas se complicaron aún más por la acumulación de textos y la aceleración de los debates. Mientras que durante la segunda sesión se habían discutido tres esquemas y habían tenido lugar 94 votaciones, en la tercera sesión se discutirían trece textos y se efectuarían 150 votaciones. Los votos no tenían a menudo nada que ver con los textos que se estaban discutiendo entonces en el aula. Laurentin resume el resultado: «Los padres y los expertos se veían obligados a estudiar, en un ciclo rápido e incesante, varios temas a la vez: el esquema que se debatía, el esquema sobre el que se votaba; los debates futuros, a fin de poder notificar las intervenciones con cinco días de antelación...; algunos, finalmente, debían estudiar también el texto sobre el que se trabajaba en las comisiones». «Los constreñimientos impuestos por las nuevas reglas, el ritmo despiadado de los debates, la coincidencia constante de votos y de discusiones», observaba Congar, «engendran rápidamente cierto ahogo y cansancio». Tres días metidos en sesión, escribía Henri Fesquet, «eso ya no es rapidez; eso es precipitación»[101].

c) *¿Terminaría el Concilio con la tercera sesión?*

No tardaron mucho en manifestarse la impaciencia y las protestas por la agenda oficial. Como veremos, la campaña para que se abriera de nuevo el debate sobre la colegialidad siguió siendo vigorosa durante los primeros días de la sesión. En la primera reunión de representantes de algunas conferencias episcopales, celebrada en la Domus Mariae, se expresó sorpresa por el hecho de que sobre algunos esquemas importantes, como el que trataba de las misiones, debiera votarse sin discusión previa, y se formuló la petición de que los miembros se dirigieran a sus respectivas conferencias con el fin de obtener al menos una brevísima discusión, antes de que algún texto fuera sometido

100. Yves Congar, *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, Paris 1965, 19-20. Cf. también René Laurentin, *L'enjeu du Concile* III, 22, quien hace notar que la regla de los cinco días no era aplicada estrictamente, sino *modo romano*.

101. Laurentin III, 21-22; Congar, *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, 36. Fesquet, *Le journal du Concile*, Forcalquier 1966, 433. El comentario de Robert Rouquette sobre «un frenesí de rapidez desconcertante» (Études [noviembre de 1964] 578) era un eco de la advertencia del cardenal König contra una «operación-rapidez» (ICI, 1 de octubre de 1964). Por otro lado, W. B. Blakemore, un observador que representaba a la Convención mundial de Iglesias de Cristo, comentaba: «Cualquier mañana puede... ser una especie de circo con tres pistas, pero donde se corre tan suavemente como la seda. Entenderán ustedes por qué yo pienso que este Concilio es una de las asambleas deliberativas más responsables que conozco» (*The Second Vatican Council: Third Session*, Stransky papers, PPSTRATJ011).

a votación[102]. Además, comenzaron a afluir peticiones a la secretaría general solicitando que se permitieran discusiones del esquema sobre las misiones. Y éstas tuvieron pronto un eco en las peticiones que reclamaban la discusión de los esquemas sobre la educación católica y sobre los sacerdotes[103].

Como respuesta, los moderadores convinieron el día 24 de septiembre permitir un día de discusión para cada uno de los esquemas de menor importancia, y Felici se encargó de anunciarlo en el aula al día siguiente. Los representantes de algunas conferencias episcopales, aunque se sentían agradecidos por esta concesión, decidieron inmediatamente escribir a los moderadores diciéndoles que algunos esquemas requerían una discusión seria, bien por su importancia pastoral, o bien porque los proyectos presentados trataban de los temas de una manera demasiado breve o inadecuada[104]. En esta petición, firmada por los monseñores Larraín y Veuillot, advertían a los moderadores acerca de las críticas que el Concilio recibiría del clero y de la opinión pública si materias tan importantes para la vida de la Iglesia eran tratadas apresurada y superficialmente; pedían a los moderadores que respaldaran el principio de que cada texto conciliar debía ser discutido rápida pero adecuadamente, antes de que se procediera a votar sobre él[105].

En la reunión de los moderadores, el día 1 de octubre, Döpfner, cuyo nombre estaba asociado con la agenda oficial que estaba siendo atacada ahora, puso en tela de juicio que el Concilio pudiera completar su tarea en esta tercera sesión, habida cuenta especialmente de la necesidad de una revisión fundamental del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno. Puesto que una decisión sobre la clausura del Concilio afectaría a las decisiones de los moderadores con respecto a los procedimientos, él les propuso que se reunieran con los presidentes y con la CC para decidir qué es lo que habría que aconsejar al Papa[106].

El día 7 de octubre se celebró una reunión de los dirigentes conciliares. Felici pasó revista a las discusiones y votaciones que habían tenido lugar hasta entonces y que se esperaba que iban a tener lugar, a fin de poder terminar el Concilio hacia el 20 de noviembre. Los textos que él pensaba que podían quedar terminados para entonces no incluían aquellos sobre la divina revelación, el apostolado de los laicos, la Iglesia en el mundo moderno, la libertad religiosa, y los judíos. Pero él concluía con que «los tiempos para llevar a cabo los trabajos conciliares se han indicado con suficiente claridad, y deben respetarse lo más posible; el Concilio no puede prolongarse sin una razón grave».

En la discusión que siguió a continuación la mayoría de los cardenales expresaron el vivo deseo de que la tercera sesión fuera la última: de que se incrementara el núme-

102. Sobre esta comunicación, cf. *Prima coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus*, 17 de septiembre de 1964. El informe del obispo Primeau a los obispos de los Estados Unidos decía que «el votar sobre un tema sin que haya habido discusión, eso no es conciliar», y proponía que sería preferible «suprimir el tema» que tratar en forma tan breve acerca de esos importantes temas.

103. AS V/2, 700-702, 715, 717-735, 767-771; AS V/3, 17-18, 20-24.

104. Sobre esta comunicación, cf. *Prima coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus*, 25 de septiembre de 1964; ISR.

105. La carta, de fecha 20 de septiembre, puede consultarse en ISR, Lercaro papers, XXIV, 615.

106. AS V/3, 726-727.

ro de los miembros de las comisiones, de que éstos quedaran dispensados de asistir a las congregaciones generales, de que la sesión se reanudara después de la asistencia al congreso eucarístico de Bombay y de que continuara reunido hasta que hubiese finalizado su tarea. Aunque hubo acuerdo general en que sería imposible completar el esquema XIII antes de la fecha tope fijada, no hubo consenso acerca de lo que esto pudiera significar. Liénart, Lercaro, Döpfner y Suenens sacaron la conclusión de que, por este motivo, era necesaria una cuarta sesión. Agagianian protestaba afirmando que no podía haber una cuarta sesión simplemente para el esquema XIII, cuyos temas podían quizá remitirse a grupos de estudio especiales o a una reunión, más reducida, de cien o doscientos obispos. Cicognani mantenía que no era función del Concilio el ocuparse de numerosas cuestiones oscuras y contingentes que se abordaban en el esquema, y Ruffini, señalando la gran confusión, desorientación y preocupación visibles ya a este respecto, sugería que se dejase el asunto en manos de los órganos de la Santa Sede. Felici era del mismo parecer. No sólo el esquema XIII no podía quedar terminado en la tercera sesión, sino que sería posible incluso que una cuarta sesión no fuera suficiente para resolver tantos problemas complejos: «No es una necesidad ineludible el que este esquema deba quedar terminado a toda costa». Aunque los participantes no podían estar de acuerdo sobre lo que había que hacer con el esquema XIII, sin embargo decidieron que hubiera «una breve discusión informativa» de los esquemas de menor importancia, seguida de una votación sobre cada una de las propuestas[107].

Felici escribió entonces un informe bastante tendencioso sobre esta reunión, destinado al Papa. Las dificultades para terminar el Concilio durante la tercera sesión tienen que ver casi exclusivamente con el esquema XIII. Un primer problema –no mencionado en las actas– con este texto estaba relacionado con el procedimiento: se hallaba preparado irregularmente y no disponía aún de la requerida aprobación por parte de la Comisión Mixta responsable. Pero había un segundo problema, que era intrínseco al texto:

> Se tratan en él demasiados problemas de manera imprecisa y sin una solución adecuada. Y no se prevé cuándo se puede llegar a una solución de estos graves problemas que sea digna del Concilio y de la Iglesia. De ahí la sugerencia de algunos de que no procedamos a toda costa por la trayectoria emprendida, sino que remitamos la totalidad a un mensaje que señale las cuestiones y que haga ver que, con ulteriores estudios, a su debido tiempo, y en las formas que la Santa Sede considerará oportunas, podrá pronunciarse una palabra sabia sobre los problemas más modernos; o bien se podrá remitir la cuestión para tiempos posteriores al Concilio, y con una consulta escrita de todos los obispos se podrá profundizar más en el examen de los problemas debatidos.

En todo caso, no ha parecido oportuno, al menos a la mayoría, el que el Concilio se prolongue a causa de un esquema de resultado inseguro[108].

107. AS V/2, 753-760; cf. también AS VI/3, 509, 597, para otras indicaciones de la falta de entusiasmo de Felici por el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno.

108. AS V/2, 761-762. De una audiencia pontificia, el día 9 de octubre, el cardenal Siri salió con la impresión de que Pablo VI estaba de acuerdo con él en que había que finalizar el Concilio: «En lo que respecta al final del Concilio, el Papa piensa en una breve reunión para la promulgación [de dicho final] en junio de 1965» (DSiri, 388-389); cf. también las p. 390-392, donde el día 20 de octubre Siri hace constar que le

Un juicio bastante diferente acerca del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno fue expresado en la reunión del 2 de octubre por delegados de algunas conferencias episcopales, que decidieron escribir al Papa diciéndole que ellos consideraban el esquema XIII «como esperado ya por la opinión pública de numerosos países, porque revestía importancia capital para la labor pastoral emprendida por el Concilio», y puesto que era imposible producir un texto adecuado durante la tercera sesión, el esquema XIII justificaba por sí mismo una cuarta sesión, aunque fuera breve[109]. Dos semanas más tarde, dieciséis de los auditores laicos escribieron a los moderadores que los cristianos y la gente de buena voluntad estaban esperando que el Concilio abordara los problemas tratados en el esquema; prometían presentar una petición sobre el texto para que fuera escuchada, como la petición que ellos habían formulado sobre el apostolado de los laicos[110].

Mientras tanto, en la Comisión general se creó un documento que examinaba de manera realista las posibilidades de completar la labor del Concilio durante la tercera sesión. Se pensó que la labor de la comisión sobre el esquema acerca de la Iglesia podía estar terminada para el fin de octubre, con una posible votación definitiva antes de que finalizara la sesión; se veía menos claro el que la labor sobre el esquema acerca de la revelación pudiera quedar terminada. Por otro lado, parecía imposible concluir la labor sobre el esquema XIII; para ello, después de terminados todos los demás trabajos, la Comisión Doctrinal necesitaría, por lo menos, tres o cuatro semanas. Después de tal intervalo, podía celebrarse una sesión finalizadora[111].

El 14 de octubre el cardenal Ruffini aprovechó la ocasión de una protesta a causa de la filtración a la prensa de una carta dirigida al Papa por trece cardenales, en la que se aconsejaba a Pablo VI acerca de la duración del Concilio. Él proponía que las congregaciones generales terminaran con la presente sesión, algo –decía él– que era deseado por la gran mayoría de los padres. Las enmiendas podían ser consideradas entonces por las diversas comisiones, y luego, trascurridos varios meses, podría haber una solemnísima congregación final en la que el Papa promulgara los textos. «Los padres conciliares comprenderán fácilmente que, habiendo discutido con plena libertad sin la presencia del Jefe supremo de la Iglesia, es muy justo e incluso un deber que el Papa se

han dicho que Dell'Acqua, Ruffini, Lercaro, Frings y Döpfner desean, todos ellos, que el Concilio termine con la presente sesión, pero descubre luego que Döpfner y Lercaro habían pedido una cuarta sesión.

109. *Tertia coadunatio delegatorum ex nonnullis conferentiis episcopalibus*, 2 de octubre; ISR.

110. AS V/3, 24. La prometida petición puede ser el documento no fechado que se encuentra en ISR, Lercaro papers, XXIV, 656, «Pro-memoria en vue d'une éventuelle intervention des Auditeurs sur le Schéma 13».

111. «Nota de praesente statu laboris Commissionis doctrinalis», con la adición de una nota marginal: 7 de octubre; CCV, Philips papers, P.043.24. En el informe que él preparó como asesor eclesiástico de la Embajada de Bélgica, Mons. Prignon hacía notar: «Son las mismas personas las que deben examinar las enmiendas presentadas por los padres a los esquemas sobre la Iglesia, la revelación y el esquema 13. La mayor parte del trabajo recae sobre Mons. Philips, quien tiene que preparar el texto definitivo después de ser aprobado por la Comisión. Se le ha pedido igualmente, desde muy alto, que colabore en la redacción del texto sobre la libertad religiosa, y él es oficialmente el adjunto del P. Häring para la composición del esquema 13. ¿Cómo será capaz de hacer todo eso en unas cuantas semanas?» («Rapport sur la première décade de la IIIe session conciliaire [14-24 septembre 1964»], no lleva fecha, CLG, Prignon papers, 1056).

reserve algún tiempo para las decisiones definitivas. Vuestra Santidad, por tener la asistencia del Espíritu Santo, seguro que no se equivocará». La respuesta de Pablo VI fue seca y nada comprometida: la conclusión del Concilio se hallaba en estudio, y a la propuesta de Ruffini se le prestaría la debida consideración[112].

El problema fue abordado de nuevo en una reunión de los dirigentes conciliares, el día 15 de octubre. Felici presentó una larga historia de la agenda para la tercera sesión, haciendo notar con énfasis que en enero de 1964 todos se hallaban de acuerdo en que el Concilio terminara con el tercer período. La idea de permitir discusiones sobre los esquemas de menor importancia había sido propuesta por los moderadores en la víspera del Concilio. Lercaro comentó luego la notable reacción de la asamblea conciliar ante el programa original y la ligera modificación del mismo efectuada por los moderadores. No podía hacerse caso omiso de intervenciones en el aula, de cartas y de peticiones de trescientos siete padres. Las críticas sobre el esquema acerca de los sacerdotes, que se hallaban entonces en discusión, eran demasiado graves para que no se suspendiera la próxima votación para aprobarlo; había que dar a la asamblea una oportunidad de votar para devolverlo a la comisión para su revisión. Algo parecido sería necesario con respecto a otros esquemas de menor importancia. Era necesario un cambio fundamental en los procedimientos «a fin de conservar la confianza de la asamblea en nuestra dirección de los trabajos».

En la siguiente discusión, Agagianian, Cicognani y Confalonieri se declararon a favor de mantener el procedimiento original, mientras que Döpfner, Suenens y Liénart solicitaban cambios con arreglo a las directrices propuestas por Lercaro. Felici, que pensaba que cambiar el procedimiento indicaría que los dirigentes no sabían lo que estaban haciendo, propuso y se acordó que la asamblea votara si había que proceder con escrutinios separados sobre las distintas propuestas de cada esquema. Si esta votación era negativa, las comisiones revisarían los textos de conformidad con las observaciones recibidas y los presentarían de nuevo para otra votación[113].

El problema se planteó también en el aula conciliar, cuando el esquema XIII se presentó a votación. El 20 de octubre Lercaro declaró que sería imposible efectuar las requeridas mejoras del texto y tenerlo aprobado definitivamente durante la presente sesión conciliar, y que una debida revisión del texto exigiría más que el habitual año entre sesiones, juicios con los cuales Döpfner primeramente y luego Suenens manifestaron su conformidad[114]. La dura crítica que el arzobispo Heenan hizo del esquema terminó con la sugerencia de que se nombrara una nueva y más competente comisión para abordar las cuestiones. «Luego, después de tres o cuatro años, habrá que convocar la cuarta y última sesión del Concilio para discutir todos esos problemas sociales»[115]. Así que con tres de los cuatro moderadores a favor de otra sesión del Concilio, llegó a ser inevitable que el día 23 de octubre Felici anunciara que «esta sesión» fina-

112. El intercambio de cartas puede verse en F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 135-137.

113. AS V/3, 28-33.

114. AS V/5, 224-225, 229, 270.

115. AS V/5, 320-321.

lizaría con una solemne congregación el día 21 de noviembre, implicando con ello que habría una cuarta sesión[116]. Vagas referencias hechas por el Papa acerca de «una próxima cuarta sesión» quedaron confirmadas cuando el 4 de enero de 1965 Pablo VI decidió que la cuarta sesión comenzara el día 14 del siguiente mes de septiembre, y que esta sesión sería la última[117].

4. *La constitución sobre la Iglesia*

El más importante de los textos que se promulgarían durante la tercera sesión del Concilio sería la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* (*Lumen gentium*). Este texto, desde los primeros días en que el papa Juan XXIII había anunciado que se esperaba que el Concilio aclarara y completara el texto, centrado en el papado, del concilio Vaticano I, había sido objeto de controversia durante todo el período preparatorio y durante las dos primeras sesiones del Concilio. El documento original *De ecclesia* había sido revisado considerablemente a partir de un esquema preparado por Mons. Gérard Philips y a la luz de los debates mantenidos durante la segunda sesión. Constaba ahora de ocho capítulos (siete, si la sección sobre la vida religiosa no se hubiera separado del capítulo sobre la vocación universal a la santidad), dos de los cuales, el capítulo VII sobre la naturaleza escatológica de la Iglesia, y el capítulo VIII, sobre la Bienaventurada Virgen María, se presentarían a la asamblea para su discusión. Se realizarían votaciones sobre todos los capítulos, con la esperanza, compartida por todos, de que la constitución fuera aprobada durante la tercera sesión.

a) *El plan de votación*

Para que esta esperanza se hiciera realidad, había que ponerse de acuerdo sobre un plan para votar sobre un texto tan importante y controvertido. A petición de Felici, Mons. Philips trazó un plan para la votación sobre el *De ecclesia*, y lo envió el 29 de julio de 1964; fue transmitido a los moderadores[118]. Señalando la imposibilidad de separar las diversas enmiendas de los párrafos a que éstas se referían, y temiendo que las vo-

116. AS V/5, 367-368. Entre los documentos de la Civiltà Cattolica hay una carta del cardenal Tisserant al Papa, del 3 de noviembre de 1964, en la que aquél se queja de que los moderadores, sin preguntar a los padres conciliares si deseaban limitar el Concilio a tres sesiones, «han obrado de modo que se deba esperar, por lo menos, una cuarta sesión». Repite los problemas que ocasiona la prolongada ausencia de las diócesis, especialmente en lo que concierne a los nuevos obispos en las nuevas diócesis de los países subdesarrollados. Algunos padres han afirmado en el aula conciliar que llevaría, por lo menos, un año a las comisiones el preparar nuevos textos. Pide al Papa que decida inmediatamente y que anuncie que la cuarta sesión tendrá lugar únicamente en 1966, concretamente después de Pascua o durante el otoño. Según Caprile IV, 114, que cita a *Kipa-Concile*, en las observaciones hechas a los fieles reunidos en la plaza de San Pedro, el 15 de noviembre, Pablo VI anunció que habría una cuarta sesión.

117. Caprile IV, 173. Según el P. Tucci, en fecha tan tardía como a últimos de diciembre el Papa y Cicognani esperaban todavía que el Concilio finalizara con una sesión en junio y julio de 1965 (DTucci, 17 y 28 de diciembre de 1964).

118. AS V/2, 668-678, 682.

taciones separadas sobre cada enmienda exigieran varios cientos de votaciones, Philips propuso ochenta y una votaciones sobre los seis primeros capítulos (diez votaciones para el capítulo I, dieciséis para el II, veintinueve para el III, diez para el IV, seis para el V, y diez para el VI –tengamos en cuenta el número mucho mayor de votaciones dedicadas al capítulo III–); él preveía unas veinte votaciones más para los capítulos VII y VIII, que debían discutirse todavía en el Concilio. Después de estas votaciones se requeriría una votación genérica sobre cada uno de los ocho capítulos.

El 28 de agosto Felici envió a los moderadores la modificación del plan de Philips hecha por la secretaría, para que fuera discutida en la primera reunión de los moderadores el día 10 de septiembre. El plan disponía votaciones individuales para todos los capítulos, exceptuados el III y el VIII. Las razones que Felici daba eran interesantes. Los capítulos I y II no parecían presentar «puntos graves de doctrina ni materia de grave discusión», un juicio que podía asombrar a cualquiera que estuviese familiarizado con el esquema sobre la Iglesia[119]. No sólo los dos primeros capítulos habían sido ya enmendados a partir de las sugerencias formuladas por los padres, proseguía Felici, sino que el *placet iuxta modum* evitaría rechazos de la totalidad del capítulo a causa del desacuerdo sobre un punto particular, y permitiría mejoras del texto. Pero el capítulo III, «vista la gravedad de la materia y las discusiones a las que había dado lugar», recibiría ahora treinta y nueve votaciones particulares, mientras que el capítulo VIII, acerca de la Bienaventurada Virgen María, «dada la particular atmósfera que se creó entre los padres al tratar de decidirse sobre él y también porque contiene en diversos párrafos puntos de doctrina especialmente sensibles», recibiría cinco votaciones individuales. En total se requerirían entonces cincuenta y dos votaciones, treinta y nueve para el capítulo III y trece para todos los demás capítulos[120]. Los moderadores se reunieron el 10 de septiembre y decidieron que Felici, después de consultar con Philips, pudiera tener ya impreso el texto revisado para proceder a su aprobación por la asamblea. El plan, distribuido a los padres el 15 de septiembre, corresponde a la revisión de Felici, con la excepción de que se introdujeron tres votaciones particulares para el capítulo II y de que los moderadores adoptarían una decisión sobre la votación de los dos últimos capítulos después de la discusión en el aula conciliar[121].

El plan no preveía ninguna discusión en el aula conciliar antes de las votaciones sobre el capítulo III, que era el tema principal de las observaciones formuladas entre los dirigentes del Concilio en los días que precedieron inmediatamente al comienzo de la tercera sesión. En la reunión de los moderadores, el día 10 de septiembre, Agagianian

119. Los capítulos I y II incluyen las nociones fundamentales de la Iglesia como el cuerpo de Cristo y el pueblo de Dios, la relación entre el Cuerpo místico y la Iglesia católica romana, la Iglesia y la pobreza, el pecado y la condición de miembro de la Iglesia, las relaciones con otros cristianos, y el lugar de los carismas, nociones, todas ellas, que son cuestiones graves de doctrina, y la mayoría de las cuales habían sido objeto de importantes desacuerdos durante el período preparatorio y las dos primeras sesiones del Concilio.

120. AS V/2, 681. Reacción de Congar al enterarse del plan de la votación: «Esos capítulos les interesan poco. Pero quieren treinta y nueve votaciones sobre el capítulo III: *eso* les interesa. Hace ya quince años que yo sé que su eclesiología se resume en la afirmación de *su poder* [de ellos]; eso es todo» (JCng, 11 de septiembre; cf. también el 17 de septiembre).

121. AS III/1, 395-414.

preguntó si una discusión precedería a la votación sobre el capítulo III. Suenens dijo que se podía preguntar a la asamblea y que, si los miembros lo deseaban, podía haber un informe sobre los pros y los contras de las cuestiones más debatidas. Pero Felici dijo que la discusión durante la segunda sesión había sido tan amplia y libre que los padres contaban ya con todos los elementos para formarse un juicio[122]. Al día siguiente, el 11 de septiembre, en la reunión de los presidentes de la CC y de los moderadores, Agagianian informó sobre la decisión de este último: «No considera necesaria ni oportuna una nueva discusión del capítulo tercero, dada la amplia y ya prolongada discusión del mismo que se hizo durante el segundo período». Felici observó entonces que la votación sobre la aprobación del plan indicaría si la asamblea deseaba que hubiera más discusión; señaló que el día anterior los moderadores habían decidido «que sería oportuno tener informes también de la minoría, mejor que reanudar una discusión sobre temas discutidos ya ampliamente»[123].

No faltaron críticas contra el plan de la votación, pero este plan fue aprobado por la asamblea en la congregación general del 16 de septiembre por 2170 votos a favor y 32 votos en contra[124]. Los que se oponían a la colegialidad estaban irritados de que no se incluyera la posibilidad de abrir de nuevo el debate[125]. Congar hacía notar que las votaciones sobre los capítulos II y III siguieron inmediatamente a la lectura de los informes en el aula, lo cual rompía la práctica anterior de dejar que trascurriera al menos un día antes de proceder a una votación. «Esto neutralizará un buen número de *modi*», comentaba insatisfecho, porque él tenía cierto número de *modi* que proponer[126]. Los procedimientos continuaban prácticas iniciadas un año antes con las enmiendas efectuadas a la *Constitución sobre la Sagrada liturgia*, criticadas entonces por un miembro del equipo de Bolonia, porque en realidad tales procedimientos concedían a las comisiones, cuya función debía ser simplemente consultiva y asesora, la función legislativa, que propiamente corresponde a la asamblea[127].

122. AS V/3, 720-721.
123. AS V/2, 685-686.
124. AS III/1, 458.
125. Sin embargo, no toda la oposición procedía de los conservadores. El obispo Butler sorprendió a sus colegas ingleses argumentando en favor de una reapertura del debate sobre la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad: «Ellos votaron contra esto, a pesar de mis sugerencias verbales; sospecho que algunos de ellos se quedaron muy impresionados por el hecho de que yo estuviera, al parecer, del lado conservador acerca de estas materias. Mi verdadera opinión es que el esquema es probablemente verdadero en ambos puntos, pero que todavía se desarrolla una viva disputa entre los teólogos acerca de ellos, y de que deberíamos atenernos al principio de no decidir *quaestiones disputatae*» (DButler, 17 de septiembre). Dos días más tarde, él señala: «No terminan de gustarme los fundamentos bíblicos de la colegialidad», y durante la votación sobre el capítulo III, el 22 de septiembre, hace notar: «Voté *non placet* sobre la mayoría de los puntos controvertidos, y también sobre un párrafo que repetía innecesariamente las 'pretensiones papales'. Mi postura va en contra de adoptar decisiones en cuestiones disputadas, pero el Concilio se halla plenamente en contra mía en este punto».
126. JCng, 16 de septiembre; en esas anotaciones Congar añade: «Es necesario que me dé prisa en distribuir mis papeles».
127. Cf. las dos páginas de crítica tal como se recoge en *A proposito delle votazioni sugli emendamenti* (ISR, Dossetti papers, IV, 384).

b) *Votaciones y discusiones*

Aunque rompe con un relato puramente cronológico de las primeras semanas del Concilio, será quizá sumamente útil el ir siguiendo la suerte que corrieron los sucesivos capítulos de la *Constitución sobre la Iglesia*, según las diversas maneras en que fueron presentados a la asamblea. Tan sólo los capítulos VII y VIII fueron discutidos, y eso muy brevemente; en cuanto al capítulo III, se leyeron públicamente cuatro informes oficiales, tres de los cuales representaban a la mayoría conciliar, y uno ofrecía los puntos de vista de quienes se oponían a la colegialidad. Mientras tanto se iba votando sobre los demás capítulos durante las congregaciones generales. En lo sucesivo, todos los capítulos se irán estudiando por su orden, con excepción del capítulo III, el cual no sólo porque era el objeto de una grandísima controversia, sino porque además tendría una dramática historia que no terminaría hasta los últimos días de la sesión, vendría a ser estudiado después de los demás capítulos.

1) ¿La constitución sería «dogmática»?

Los lectores avispados se habrán dado cuenta de que el título del esquema *De ecclesia*, enviado a los obispos en julio, no describía ya la constitución como «dogmática». «Esto no procedía de una decisión de la Comisión Doctrinal», señalaba Betti secamente, «que fue la primera en asombrarse de ello»[128]. Este asombro halló expresión en una reunión de la Comisión Doctrinal el día 22 de octubre, durante una discusión de las calificaciones teológicas que había que atribuir a las enseñanzas del Concilio sobre los obispos. La propia *Relatio* de Tromp dice que, cuando hizo notar que «este esquema, por no ser meramente dogmático, no goza del mismo valor que los esquemas dogmáticos del Vaticano I», entonces Charue preguntó por qué se había eliminado la palabra «dogmático». Tromp contestó: «La razón es porque el relator, juntamente con el capítulo I, hizo que se imprimiera un frontispicio en el cual no aparecía la voz 'dogmático', de la misma manera que luego hizo que se imprimiera un frontispicio en el que volvía a aparecer la voz»[129]. Esta explicación inocente parece hallarse en contradicción con el informe, más completo, de Moeller, en el que se cita a Tromp, el cual dice que el título se cambió «porque la intención inicial era escribir una constitución dogmática, pero ahora se mezclaron con ello otras razones. Así que el valor ha cambiado». Cuando Philips dijo que él no podía aceptar esta opinión, porque el esquema tenía partes doctrinales y también partes pastorales, Tromp señaló que en el concilio Vaticano I esas partes se habían distinguido claramente. Charue preguntó por qué la voz se había

128. Umberto Betti, *Histoire chronologique de la Constitution*, en *L'Église de Vatican II: Études autour de la Constitution sur l'Église* II, Paris 1966, nota en p. 77. En su *Relatio Secretarii de laboribus Commissionis de Doctrina Fidei et Morum (15 Mart-16 Iulii 1964)*, Tromp se contentaba con una nota indirecta acerca del cambio en los títulos de los esquemas sobre la divina revelación y sobre la Iglesia: «Nótese bien el cambio en el título. En los esquemas anteriores del año 1963 los títulos comenzaban: *Schema Constitutionis Dogmaticae*».

129. Tromp, *Relatio Secretarii*, 26.

restablecido en el título, y solicitó una votación. Henríquez dijo que la comisión tenía derecho a saber quién había cambiado el título. Ottaviani preguntó a Philips cómo se había cambiado el título. Philips respondió: «No lo sé en absoluto». Charue solicitó nuevamente una votación; Ottaviani dijo que él prefería investigar primero quién había cambiado el título[130].

Al final, desde luego, la palabra «dogmático» se restableció en el título.

2) Capítulo I

La revisión de este capítulo había quedado terminada para finales de noviembre de 1963; a instancias de Pablo VI, se había pretendido que se votara sobre él antes de que finalizara la segunda sesión[131]. Por las razones que fueren, esta votación no tuvo lugar entonces, sino que fue aplazada hasta los primeros días de la tercera sesión.

Las principales diferencias del texto enmendado eran un tratamiento más pleno de la relación entre el reino de Dios y la Iglesia (nº 5), un desarrollo más minucioso de imágenes bíblicas (nº 6), una exposición más coherente del Cuerpo de Cristo (nº 7) y un tratamiento más matizado de la relación entre las dimensiones espirituales y mistéricas y las dimensiones terrenas e institucionales de la Iglesia (nº 8). En este último párrafo se introdujo un cambio importante: allí donde la versión anterior había dicho que la Iglesia de Cristo «es» (*est*) la Iglesia católica, el texto revisado decía que esa Iglesia «subsiste en» (*subsistit in*) la Iglesia católica, un cambio efectuado, como explicaba el informe de la Comisión Doctrinal, «para que la expresión se hallara más conforme con la afirmación de que *hay presentes* elementos eclesiales en otras partes»[132]. El párrafo añadía también trece líneas como respuesta a la petición de que se abordara el tema de la pobreza. En un pasaje acerca del pecado y de la Iglesia, inspirado en una alocución de Pablo VI, que había hablado «de una perenne reforma de la cual la Iglesia misma de Cristo, en cuanto es una institución humana y terrena, tiene constante necesidad», los redactores prefirieron modificar el verbo utilizado por el Papa y hablaron de la Iglesia como «a la vez santa y siempre necesitada de purificación»[133].

A pesar de la importancia no despreciable de muchos de los cambios efectuados en el capítulo revisado, se decidió proceder a una sola votación sobre él. Esta votación tuvo lugar el 16 de septiembre, cuando el texto fue aprobado por 2114 votos de *placet*, 11 votos de *non placet*, y 63 votos de *placet iuxta modum*[134]. Una pequeña subcomisión

130. CLG, Prignon papers, 858. Congar, cuyas notas sobre la reunión dicen que fue Tromp «quien parece que, por propia iniciativa, suprimió la palabra 'dogmático' en el título», afirma que el secretario de la Comisión Doctrinal «se retira a su nicho bastante avergonzado, porque la comisión reacciona muy vivamente cuando se pregunta quién y con qué autoridad se retiró la palabra». «Tromp no dice nada. Nadie sabe...» (JCng, 22 de octubre). Cf. también lo que se recoge en D-Semmelroth, 22 de octubre: «Al parecer, el P. Tromp es el culpable».

131. Cf. también la *Relatio* en AS III/1, 178-180.

132. AS III/1, 176-177, donde como sinónimos de «*subsistit in*» aparecen verbos como «*invenitur*» [se encuentra], «*adest et manifestatur*» [está presente y se manifiesta].

133. AS III/1, 178.

134. AS III/1, 498. Aquí y en otras partes he omitido los votos nulos.

formada dentro de la Comisión Doctrinal, compuesta por Charue, Tromp y Philips, pudo identificar veintiún *modi* distintos, la mayoría de ellos de poca importancia, siete de los cuales fueron aceptados. Las propuestas más importantes se referían a la expresión «*subsistit in*», empleada en el nº 8. Mientras que trece padres propusieron que se restableciera el verbo «*est*», cuarenta y uno desearon que se introdujera una frase cualificadora como «*integro modo*» o «*iure divino*». Los defensores de esta última fueron Máximos IV y obispos convencidos por sugerencias redactadas por Congar, Féret y Dupuy, todos los cuales temían que el texto «excluyera de la Iglesia a los ortodoxos»[135]. Puesto que por estos *modi* se hallaban representadas dos tendencias opuestas, una para eliminar la frase y la otra para restringirla, la comisión decidió mantener su texto sin cambio alguno[136]. El día 30 de octubre la asamblea ratificó estas decisiones de la Comisión Doctrinal por 1903 votos a favor y 17 votos en contra[137].

3) Capítulo II

Este capítulo debe su origen a la propuesta del cardenal Suenens de que un capítulo sobre la totalidad del pueblo de Dios precediera a los capítulos que hablan de varios grupos dentro de la Iglesia. El capítulo estaba constituido por elementos hallados en diversos lugares del esquema original de Mons. Philips, pero había secciones substanciales que eran totalmente nuevas. En el informe que acompañaba al texto, la Comisión Doctrinal consideró aconsejable ofrecer una explicación, escrita por Philips, de por qué este capítulo se hallaba situado entre el capítulo sobre el misterio de la Iglesia y el capítulo sobre la jerarquía. Después de hacer notar que «pueblo de Dios» significa aquí la totalidad del cuerpo de los creyentes, el clero y el laicado por igual, se explicaba que el nuevo capítulo continuaba la consideración de la naturaleza íntima, o misterio, de la Iglesia, comenzada en el capítulo primero, y que se había creado un capítulo separado porque si hubiera un solo capítulo resultaría demasiado extenso. Un capítulo separado tenía también la ventaja de indicar cómo la jerarquía y los fieles constituyen un solo pueblo, cuyo carácter podía desarrollarse antes de que el esquema abordara varias diferenciaciones existentes en su interior. Después del capítulo que discutía el misterio de la Iglesia en su totalidad desde la creación hasta la consumación celestial, este capítulo examinaría el mismo misterio en el tiempo entre la ascensión de Cristo y su parusía. Desarrollaría la unidad de la

135. Cf. *Observations sur le nouveau Schéma «De Ecclesia» présentées par S. B. le Patriarche Maximos IV et le Saint-Synode de l'Église Grecque-Melkite Catholique*, 3-5 (ISR, Lercaro papers, VI, 134); Congar-Féret-Dupuy, *«Modi» souhaitables dans le «De ecclesia»* (CCV, Philips papers, P.043.06). Aunque al final reconocía la diferencia que representa el término «*subsistit in*», Giuseppe Dossetti temía cómo iba a interpretarse este término en el futuro, y lo denominaba «una fórmula verdaderamente incomprensible y que permanecerá en los documentos y en la historia del Vaticano II como una de las más típicas expresiones del compromiso *violento* que una minoría desprovista de argumentos, pero fuerte por disfrutar de una posición de poder y, por tanto, intransigente, ha impuesto a una mayoría que poseía mejores argumentos, pero que estaba constreñida a contentarse a sí misma con lo 'no tan malo'» (*Appunti sullo schema «De ecclesia»*, ISR, Lercaro papers, VII, 165).

136. AS III/6, 81.

137. AS III/6, 105.

Iglesia en medio de su variedad, con respecto al clero, a los religiosos y al laicado, la relación existente entre la Iglesia universal y las diversas iglesias particulares, las tradiciones orientales y las occidentales, y la variedad de culturas respetadas por la Iglesia una. Finalmente, ofrecería una oportunidad de discutir las relaciones entre los católicos, otros cristianos y otros seres humanos, y de desarrollar la doctrina de las misiones[138].

El capítulo tenía dos partes. La primera comenzaba con una descripción de la nueva alianza y del nuevo pueblo de Dios (nº 9), y luego dedicaba dos párrafos al sacerdocio común y a su ejercicio (nn. 10-11), y otro párrafo al *sensus fidei* y a la infalibilidad de la Iglesia entera en su fe (nº 12). Un nuevo párrafo se ocupaba de la catolicidad de la Iglesia, tanto internamente como en su relación con las culturas (nº 13). La segunda parte estaba dedicada sucesivamente al modo en que diversas personas se hallan relacionadas con esta Iglesia: los católicos, que pueden disfrutar de una plena incorporación (nº 14), los cristianos no católicos (nº 15) y los no cristianos (nº 16), tema cuya consideración conduce al párrafo final sobre la naturaleza misionera de la Iglesia (nº 17). En términos de anteriores debates en la preparación del Concilio y durante sus dos primeras sesiones, quizá el desarrollo más importante fue el abandono del tema de los miembros en los nn. 14-15 y su sustitución por la expresión que hablaba de una plena incorporación o comunión con la Iglesia. La inclusión en el nº 14 de la necesidad de un vivir en el Espíritu para la plena incorporación representaba una superación decisiva de los criterios externos que habían dominado la discusión desde Roberto Belarmino hasta la *Mystici corporis*.

El plan de votación para el *De ecclesia* disponía que hubiera cuatro votaciones particulares sobre el capítulo antes de que se procediera a una votación general sobre la totalidad del mismo. Después de votaciones abrumadoramente favorables sobre las partes del capítulo, el resultado de la votación sobre la totalidad fue de 1615 *placet*, 19 *non placet* y 553 *placet iuxta modum*[139]. Este gran número de *modi*, al ser examinado por una subcomisión técnica integrada por Charue, Garrone y Tromp, quedó reducido a setenta y una propuestas distintas, veinticuatro de las cuales fueron aceptadas por la Comisión Doctrinal. El mayor número de *modi* procedía de padres que vivían en Oriente, cuyo texto alternativo sobre los musulmanes fue aceptado, y de padres cuya propuesta de ampliar y modificar el párrafo sobre las misiones fue también aceptada. El día 20 de octubre la asamblea aprobó la *expensio modorum* en una votación de 1893 votos a favor y 19 votos en contra[140].

4) Capítulo IV

Este capítulo fue el menos controvertido de todos en el esquema *De ecclesia*. El capítulo esbozado en el esquema, redactado por la Comisión teológica preparatoria y es-

138. AS III/1, 209-210.

139. La primera votación (sobre los nn. 9-12) fue de 2173 votos a favor y 30 en contra; la segunda votación (sobre el nº 13) fue de 2186 votos a favor y 12 en contra; la tercera votación (sobre los nn. 14-16) fue de 2048 votos a favor y 48 en contra; la cuarta votación (sobre el nº 17) fue de 2106 a favor y 67 en contra (cf. AS III/1, 517, 525, 527, 544; III/2, 80).

140. AS III/6, 92-104, 210.

crito en gran parte por Mons. Philips, fue recogido en buena parte en el anteproyecto discutido en la segunda sesión. Durante la intersesión este texto fue revisado por una Comisión Mixta integrada por miembros y expertos procedentes de la Comisión Doctrinal y de la Comisión para el apostolado de los laicos, con quienes trabajaron también tres laicos[141]. Los cambios efectuados durante la intersesión habían trasladado algunas secciones al nuevo capítulo sobre el pueblo de Dios; habían añadido una vigorosa declaración sobre la solidaridad de la jerarquía y de los fieles en la vida y en la labor de la Iglesia (nº 30), y también lo que el informe oficial denominaba una «descripción tipológica» más que una «definición ontológica» del laicado, el cual estaba caracterizado por su implicación en el mundo (nº 31); y habían reforzado la descripción de la dignidad e igualdad de los cristianos (nº 32). Después de un párrafo que explica la participación del laicado en la misión salvadora de la Iglesia, haciéndola proceder de los sacramentos y de dones especiales (nº 33), el texto explora la participación de los laicos en las funciones sacerdotal, profética y regia de Cristo (nn. 34-36); en la descripción que hace de la última de estas funciones, el texto revisado ofrece una presentación más matizada de la relación entre el orden espiritual y el orden temporal. El párrafo 37 expone luego las relaciones entre el laicado y la jerarquía, acentuando los derechos y deberes de ambos grupos. El capítulo termina con una breve exhortación (nº 38)[142].

No aguardando grandes dificultades, los moderadores y luego la asamblea convinieron en que el capítulo cuarto fuese objeto de una sola votación. Ésta tuvo lugar el día 30 de septiembre, y el texto fue aprobado por abrumadora mayoría: 2152 *placet*, 8 *non placet*, y 76 *placet iuxta modum*. Después de un análisis efectuado por una subcomisión técnica integrada por Charue, Wright, Philips y Tromp, esos *modi* fueron reducidos a un número de cuarenta, ocho de los cuales, ninguno de ellos de gran importancia, fueron aceptados por la Comisión Doctrinal. El 17 de noviembre la asamblea ratificó la labor de la comisión mediante una votación con 2135 votos a favor y 8 votos en contra[143].

5) Capítulos V y VI

El esquema revisado acerca de la Iglesia presentó al Concilio una cuestión que no había quedado resuelta ni en la Comisión Doctrinal ni en las reuniones de la CC; a saber, si había que dedicar un capítulo independiente a los religiosos en la Iglesia, o si había que incluir un tratamiento sobre ellos como segunda parte de un solo capítulo dedicado a «la vocación universal a la santidad en la Iglesia». El texto impreso enviado a los padres presentaba dos opciones: la de dos capítulos distintos (V y VI) o bien la de dos secciones de un solo capítulo (Va y Vb).

Detrás de esta elección había una larga historia, cuyo momento más desagradable había llegado en la segunda sesión, cuando los padres conciliares que deseaban tener un

141. La *Relatio* oficial denomina a los señores de Habicht, Sugranyes de Franch y Vásquez no «expertos», sino «colaboradores laicos» (AS III/1, 291).
142. AS III/1, 271-292.
143. AS III/8, 110-117, 179.

capítulo separado sobre los religiosos sintieron que eran tratados de manera injusta y con prejuicios por parte de los moderadores, y especialmente por el cardenal Döpfner, quien –en opinión de ellos– había pedido prematuramente que se pusiera fin al debate sobre el capítulo IV[144]. Frustrados por su incapacidad para hacer que se les escuchara en el aula del Concilio, los obispos que pertenecían a órdenes religiosas se organizaron a sí mismos en lo que llegó a conocerse como la secretaría de los obispos[145], y este órgano. trabajando muy estrechamente con la Unión romana de superiores generales, efectuó una campaña de recogida de firmas para una serie de *Postulata* con respecto a las secciones sobre los religiosos en el esquema *De ecclesia*. En el espacio de tres semanas ellos habían reunido las firmas de 679 padres, entre ellos diecisiete cardenales, para este documento, que sugería que el material sobre la común vocación a la santidad se integrara en uno de los dos primeros capítulos; reclamaban un capítulo separado sobre los religiosos, que ellos deseaban que estuviera elaborado por una Comisión Mixta constituida por miembros de la Comisión Doctrinal y de la Comisión para los religiosos; y exponían ciertas peticiones acerca del contenido de este capítulo[146]. Una copia del documento fue enviada también a Pablo VI, quien la remitió para su estudio a la Comisión Doctrinal.

A la subcomisión, integrada en la Comisión Doctrinal, a la que se le había confiado la revisión de los párrafos sobre la vocación a la santidad y sobre los religiosos, se le añadieron, a partir del 28 de enero de 1964, miembros y expertos procedentes de la Comisión sobre los religiosos[147]. Tras once reuniones elaboraron un texto revisado que fue aprobado unánimemente por esta subcomisión, la cual, no obstante, no fue capaz de ponerse de acuerdo acerca de si el material debiera constituir un solo capítulo o dos[148]. El asunto fue llevado a la reunión plenaria de la Comisión Doctrinal en marzo de 1964, donde fue remitido a una reunión completa de la Comisión Mixta, que se esperaba se celebrase en junio. Sin embargo, tal reunión no se celebró nunca, y por tanto el asunto se dejó para que la asamblea lo decidiese[149].

Los informes que acompañaban al texto revisado acerca de esta materia incluían una exposición detallada de las dos posturas. Además de las razones generales dadas en favor de un capítulo separado sobre los religiosos, basadas particularmente en su puesto

144. Cf. Wiltgen, 103-109. Su informe puede verse documentado ahora en Maria J. Schoenmaeckers, *Genèse du Chapître VI «De religiosis» de la Constitution dogmatique sur l'Église «Lumen gentium»*, Roma 1983, y en Paolo Molinari-Peter Gumpel, *Il Capitolo VI «De religiosis» della Constituzione dogmatica sulla Chiesa*, Milano 1985.

145. Cf. HV 2, 211s; HV 3, 94-96.

146. El texto y los nombres de los firmantes pueden hallarse en AS II/4, 353-359.

147. La Subcomisión Mixta se hallaba integrada por los siguientes representantes de la Comisión Doctrinal: Browne, Šeper, Charue, Gut, Fernández, Butler (miembros), Boyer, Thils, Labourdette, Philipon, Lio, Verardo (expertos), y por los siguientes representantes de la Comisión sobre los religiosos: Stein, Compagnone, Sipovic, Kleiner, Sépinski (miembros), y Toscanel, Gagnebet, Rahner, Beniaminus a SS. Trinitate, Rousseau, Abellán, Gambari (expertos) (AS III/1, 322).

148. Cuatro miembros de la Subcomisión Mixta se hallaban a favor de un solo capítulo (Charue, Šeper, Stein, Butler), siete se hallaban a favor de dos capítulos (Browne, Compagnone, Sipovic, Gut, Kleiner, Fernández, Sepinsky).

149. Cf. AS III/1, 324-335. Las actas de las reuniones de la CC en abril y junio de 1964 no hacen mención alguna de esta cuestión.

especial e importante en la Iglesia, se expusieron argumentos más concretos: mayor claridad y orden lógico en la exposición, y el temor de que se redujera la estima de la vida religiosa, si ésta se incluía en el mismo capítulo que la vocación universal a la santidad. Los que proponían un solo capítulo afirmaban que ese capítulo ayudaría a superar la idea de que la santidad está reservada para los religiosos, de que los consejos evangélicos están destinados para ellos solos, o de que, como pretendían los Reformadores, hay dos clases de cristianos. El informe señalaba también que la Comisión Doctrinal, en su reunión de marzo, había acordado unánimemente que el tema de la vocación universal a la santidad no quedara integrado en un capítulo anterior[150].

El día 23 de mayo de 1964 Pablo VI pronunció una alocución a los religiosos, en la que comenzaba con su manera de insistir en que la acentuación de la vocación universal a la santidad no condujera a una menor estimación de «la función específica e inmutable importancia del estado religioso en la Iglesia». La alocución continuaba con un estudio sistemático de muchas de las cuestiones acerca de la vida religiosa que estaban siendo examinadas por el Concilio[151]. La secretaría de los obispos, que había decidido ya emprender un nuevo esfuerzo para persuadir a los padres conciliares de que votasen en favor de un capítulo separado sobre los religiosos, y de que se integrase la materia sobre la vocación universal a la santidad en los dos primeros capítulos del *De ecclesia*, propusieron tres *modi* sobre puntos clave que ellos reforzaron con citas tomadas de esta alocución pontificia. Cartas que formulaban estas propuestas fueron enviadas el 22 de junio a más de 800 padres en todo el mundo[152] (aproximadamente al mismo tiempo, algunos religiosos comenzaron a proponer como una alternativa el que la materia sobre la vocación universal a la santidad fuese realzada para que se convirtiera en el tercer capítulo del *De ecclesia*[153]). El esfuerzo de la secretaría de los obispos tuvo bastante éxito; una propuesta en la que se incluían esos elementos fue presentada por escrito en nombre de cientos de obispos[154].

Aunque el texto presentado a la asamblea difería considerablemente del texto que había sido discutido brevemente durante la segunda sesión, el plan de votación propuesto por los moderadores y aceptado por el Concilio no sólo no preveía una ulterior discusión, sino que además contemplaba sólo una única votación acerca de si había que dividir la materia en dos capítulos. El 30 de septiembre el abad Gut leyó ante la asamblea el informe oficial, que exponía la finalidad y los principales argumentos del texto. Se preguntaba por qué no se emprendía una votación sobre otras posibles maneras de disponer los capítulos en el *De ecclesia*, y terminaba con un comentario personal: «Ciertamente, todos los religiosos sentirán mucha alegría y satisfacción de que el santo sínodo los honre con un capítulo especial y separado. Si los laicos son dignos de tal honor, ¿por qué no lo serán los innumerables religiosos? ¡No tengáis miedo de los reli-

150. AS III/1, 320-333.
151. AAS 56 (1964) 565-571; Cf. el resumen en Molinari-Gumpel, *Il Capitolo VI*, 73-74.
152. Molinari-Gumpel, *Il Capitolo VI*, 77-78.
153. Cf. la carta de Charue a Ottaviani, del 11 de junio de 1964 (CCV, Philips papers, P.063.04).
154. Cf. AS III/1, 788-792, que parece que ofrece el texto del *votum*, al cual se dio una respuesta en la *expensio modorum* para el capítulo V.

giosos! '¡Somos buenas personas!'»[155]. La votación efectuada aquel mismo día dio como resultado que 1505 padres estaban a favor de un capítulo separado sobre los religiosos, y que 698 se oponían a él. La asamblea podía pasar entonces a las votaciones sobre la totalidad de los capítulos, que iban a ser ahora distintos. El capítulo V, sobre la vocación universal a la santidad, fue aprobado por una votación con 1856 *placet*, 17 *non placet* y 438 *placet iuxta modum*[156].

La tarea de seleccionar y evaluar los *modi* para los dos capítulos recaía ahora sobre la Comisión Doctrinal. Charue, Šeper, Philips y Tromp, que constituían el comité técnico asignado para el capítulo V, seleccionaron cuarenta y un *modi*, de los cuales doce fueron aceptados, pero sin que ninguno de ellos supusiera un cambio importante en el capítulo. La *expensio modorum* se empeñó particularmente en explicar cómo se había ocupado del *votum* de 504 padres que pedían que la materia fuese trasladada a un lugar anterior del esquema y que solicitaban citas explícitas de la alocución de Pablo VI. Estas decisiones de la Comisión Doctrinal fueron ratificadas por la asamblea el 17 de noviembre en una votación con 2142 votos a favor y 4 votos en contra[157].

Para el capítulo VI, el comité técnico estaba integrado por Charue, Gut y Tromp, pero, quizás a causa de una enfermedad, Gut fue sustituido en esta tarea por Butler, que también era benedictino. Fueron denegadas nuevamente las peticiones de que se insertaran citas de la alocución del Papa, pero en las notas se añadieron referencias a ellas. El 18 de noviembre la asamblea ratificó esta *expensio modorum* en una votación con 2114 votos a favor y 12 votos en contra[158].

6) Capítulo VII

El primer texto que se presentó a la asamblea para su discusión en la tercera sesión fue el capítulo séptimo del esquema sobre la Iglesia, titulado «Sobre el carácter escatológico de nuestra vocación y sobre nuestra unión con la Iglesia en el cielo». Este capítulo tuvo su origen en una conversación en mayo de 1962, en la cual el papa Juan XXIII pidió al cardenal Larraona, prefecto de la Congregación de ritos, que se ocupara de la preparación de un texto que tratase de la Iglesia en el cielo. Un pequeño grupo de teólogos, entre los cuales el autor principal era el P. Paolo Molinari SJ, se puso a trabajar en lo que primeramente fue concebido como una constitución distinta, la cual, por el vivo deseo de Larraona, propondría también cambios en los procedimientos para la canonización de santos. Durante las sesiones primera y segunda del Concilio, numerosos padres señalaron la falta de un tratado de escatología en los sucesivos anteproyectos del *De ecclesia*, y ahora podía considerarse que el texto de Larraona llenaba este vacío, convirtiéndose en un capítulo dentro de la constitución sobre la Iglesia. Por deseo de Pablo VI, un anteproyecto, revisado consecuentemente, fue enviado en febrero de 1964

155. AS III/3, 65-68.
156. AS III/3, 140-141, 151.
157. AS III/8, 118-126, 184.
158. AS III/8, 127-137, 369.

a la Comisión Doctrinal. Se creó una subcomisión para revisar el texto, que fue discutido, revisado y aprobado durante la sesión plenaria de la comisión en junio de 1964 y luego fue emitido como capítulo VII[159].

El capítulo se desarrollaba en cuatro párrafos (nn. 48-51). El primero, sobre el carácter escatológico de la vocación cristiana en la Iglesia, se proponía evocar brevemente las doctrinas católicas sobre «los novísimos» y recordar a los cristianos sus esperanzas y sus obligaciones con respecto a la vida futura. Los párrafos segundo y tercero exponían la estrecha unidad existente entre la Iglesia en la gloria y la Iglesia en la tierra, y presentaban la doctrina católica sobre la comunicación espiritual entre los santos y los cristianos aquí abajo. El último párrafo exponía algunas consideraciones pastorales, reconfirmando enseñanzas anteriores acerca de la materia y exhortando a los católicos a abstenerse de excesos en la veneración de los santos, que pudieran menoscabar el enfoque teocéntrico y cristocéntrico de sus vidas como cristianos[160]. El texto era a la sazón exclusivamente doctrinal, remitiendo todas las referencias sobre cambios en los procedimientos para las canonizaciones a la reforma del Código de Derecho Canónico.

El texto fue sometido a discusión en el aula conciliar durante los días 15 y 16 de septiembre. Varios obispos intervinieron verbalmente, y se presentaron dieciocho comentarios por escrito[161]. El juicio de los padres fue favorable generalmente, aunque hubo un obispo, Darmajuwana, que se preguntaba por qué era necesario este capítulo, ya que la materia podría integrarse fácilmente en los capítulos anteriores, mientras que otro obispo, Van Dodewaard, hablando en nombre de la Conferencia episcopal holandesa, propuso que, en forma revisada, el texto sirviera como introducción al capítulo sobre la Bienaventurada Virgen María[162]. Las principales críticas expresadas consistieron, en primer lugar, en que el capítulo era demasiado individualista, desatendiendo no sólo los aspectos comunitarios y litúrgicos de la naturaleza escatológica *de la Iglesia*, sino también los aspectos cósmicos e históricos que proporcionarían un vínculo entre la esperanza escatológica cristiana y la responsabilidad humana por la historia, y aportarían así una base teológica a las preocupaciones que debían abordarse en el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno[163]. En segundo lugar, un obispo oriental, Ziadé, criticó la casi total ausencia del Espíritu Santo: «La eclesiología latina se ha desarrollado únicamente en su dimensión crística», dijo, «pero es todavía adolescente en su dimensión pneumática»[164]. Finalmente, algunos obispos señalaron que escasamen-

159. Para esta historia, cf. Paolo Molinari, *La storia del Capitolo VII della Constituzione dogmatica «Lumen gentium»: Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste*, en *Miscellanea in occasione del IV Centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588-1988)*, Ciudad del Vaticano 1988, 113-158.

160. Para el texto y los informes oficiales, cf. AS III/1, 336-352.

161. Cf. AS III/1, 377-395, 417-426, 430-435. Según Molinari, a éstas hay que añadir diez conjuntos de observaciones sobre el capítulo, que pueden verse entre las observaciones generales sobre el esquema *De ecclesia* publicado en *ibid.*, 629-796 (*La storia del Capitolo VII*, 152-153).

162. AS III/1, 386-389, 493-494.

163. Cf. AS III/1, 391-395 (Hermaniuk), 417-418 (Pont y Gol), 419-420 (Elchinger), 432-434 (Ancel), 483-484 (Jaeger), 486 (McGrath), 489-491 (Reetz), 494 (Wolff). Las intervenciones efectuadas por Elchinger y por Ancel fueron hechas a instancias de Congar (cf. JCng, 13 de agosto y 14-15 de septiembre).

164. AS III/1, 389-391; cf. también 420-421 (Butler).

te se incluía una palabra sobre el purgatorio o sobre el infierno[165]. En un discurso que atrajo mucho la atención, pero que tuvo poco que ver con el texto que el Concilio se hallaba examinando, Suenens señaló que la gran mayoría de los santos canonizados eran religiosos o religiosas y procedían de tres países europeos; se criticó el actual proceso de canonización por ser demasiado lento, demasiado costoso y por estar demasiado centralizado; y propuso que las canonizaciones fueran confiadas a las conferencias episcopales[166].

La subcomisión que estaba encargada del capítulo emprendió entonces una revisión a la luz de las intervenciones verbales y escritas. Se pidió a Congar que preparase un anteproyecto sobre los aspectos cósmicos e históricos de la escatología cristiana, y éste tuvo algún efecto sobre la principal adición hecha al texto, un esfuerzo por exponer la naturaleza escatológica de la Iglesia misma[167]. Se realizó también un esfuerzo consecuente por introducir referencias al Espíritu Santo en los cuatro párrafos, y se añadieron referencias al purgatorio y al infierno, la mayoría de ellas por medio de citas y alusiones bíblicas.

El texto revisado, con un nuevo título, «Sobre la naturaleza escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del cielo», volvió a ser presentado a la asamblea el 19 de octubre. Cada uno de los párrafos fue aprobado por abrumadora mayoría en votaciones separadas[168], y al día siguiente los padres votaron sobre el capítulo entero y lo aprobaron en una votación con 1921 *placet* contra 29 *non placet* y 233 *placet iuxta modum*[169]. Los *modi* fueron seleccionados luego por una subcomisión técnica integrada por Charue, Philips, Tromp y Molinari, quienes los redujeron a un número de setenta, de los cuales la Comisión Doctrinal aceptó trece para su incorporación al texto, y dos que figuraron en notas. Ninguno de los cambios era de gran significación. El día 18 de noviembre la asamblea aceptó la manera en que la comisión se había ocupado de los *modi*, y lo hizo en una votación con 2127 votos a favor y 4 en contra[170].

165. AS III/1, 379 (Ruffini), 383-385 (Gori), 385-386 (Nicodemo), 422-424 (García de Sierra y Méndez), 434-435 (D'Agostino), 486-487 (Melendro), 488-489 (Prou), 492 (Rossi).

166. AS III/1, 430-432. Suenens dijo más tarde a Congar que su petición de que las canonizaciones tuvieran lugar mientras se hallaba viva todavía la memoria del santo pretendía evocar «una canonización de Juan XXIII por aclamación. Él piensa que esta canonización tendría gran eco en el mundo. Pero al cabo de cincuenta años sería demasiado tarde» (JCng, 1 de octubre). Sobre la idea de canonizar a Juan XXIII, cf. Alberto Melloni, *La causa Roncalli: Origini di un processo canonico*: CrSt 18 (1997) 607-636.

167. Sin embargo, Congar se sintió desalentado. En la reunión de la Comisión Doctrinal el 5 de octubre, Molinari explicó que su revisión del nº 48 debía considerar también un texto presentado por los alemanes. «En la medida en que yo lo veo», comentaba Congar, «los alemanes piensan sobre todo en el aspecto escatológico *de la Iglesia*, no de nuestra vocación humana. Estoy muy desalentado por esta *imposibilidad* de lograr que se acepte algo tan esencial... Están continuando el 'platonismo para el pueblo'... Nada de pneumatología, nada de antropología, nada de cosmología» (JCng, 5 de octubre). El anteproyecto de Congar puede hallarse en los Philips papers, P.047.07-08.

168. Los votos del *placet-non placet* fueron los siguientes: para el nº 48, 2099 votos a favor y 20 en contra; para el nº 49, 2121 votos a favor y 8 en contra; para el nº 50, 2104 votos a favor y 8 en contra; para el nº 51, 2067 votos a favor y 8 en contra (cf. AS III/5, 75, 96).

169. AS III/5, 49-62, 105-106, 115.

170. AS III/8, 139-150, 374.

7) Capítulo VIII

El texto sobre la Bienaventurada Virgen María, que fue presentado a la asamblea había sido escrito por Mons. Philips y el P. Balić, elegidos por representar las dos tendencias que se habían manifestado en el debate durante la segunda sesión y en la votación del 29 de octubre de 1963. Los dos hombres desarrollaron no menos de cinco anteproyectos, el último de los cuales, impreso después de la reunión de la Comisión Doctrinal en marzo de 1964, aparecía como el *Textus prior* en la columna de la izquierda del esquema enviado a los obispos en julio. Una versión, revisada de nuevo, fue aprobada en la reunión de la Comisión Doctrinal el 6 de junio, y aparecía como el *Textus emendatus*. El informe escrito que acompañaba al texto decía que la Comisión Doctrinal era unánimemente del parecer que este capítulo fuera el último en la constitución sobre la Iglesia, porque proporcionaba una útil síntesis del contenido de todo el esquema[171].

El texto había tenido una historia turbulenta[172], marcada por las considerables tensiones entre una orientación que se concentraba en la persona y los distintos privilegios de María juntamente con Cristo, y otra orientación que quería situar a la Virgen y su función en el contexto del misterio de Cristo y de la Iglesia. El primer enfoque deseaba confirmar y desarrollar ulteriormente un movimiento que había sido consagrado por enseñanzas pontificias durante los dos últimos siglos. El segundo enfoque deseaba ofrecer un fundamento más bíblico y patrístico a la doctrina y a la piedad marianas. De manera inevitable, aunque un poco injustamente, las dos tendencias fueron criticadas comúnmente como «maximalista» y «minimalista». Las diferencias teológicas, espirituales e incluso emocionales entre los dos campos se complicaron por las repercusiones ecuménicas, evidentemente grandes, que tendría la enseñanza del Concilio sobre la materia.

Cuando se inauguró la tercera sesión, ambas partes comenzaron a organizarse. La Sociedad mariológica española envió al episcopado español una carta con muchas críticas del esquema, y preparó un conjunto de comentarios críticos que fueron traducidos al latín y distribuidos extensamente[173]. Por otro lado, los que se oponían a los títulos de Mediadora y de Madre de la Iglesia distribuyeron una petición en favor de su propia postura, solicitando firmas de adhesión[174].

En su presentación verbal del capítulo, efectuada en el aula el 16 de septiembre, en la segunda sesión de trabajo del Concilio, el arzobispo Roy explicó que el texto no pe-

171. AS III/1, 353-375, texto e informes.

172. Para la historia y una utilísima documentación, cf. Giuseppe M. Besutti, *Note di cronaca sul concilio Vaticano II e lo schema De Beata Maria Virgine*: Marianum 26 (1964) 1-42; Id., *Nuove note di cronaca sullo schema mariano al concilio Vaticano II*: Marianum 28 (1966) 1-203; A. Niño Picado, *La intervención española en la elaboración del capítulo VIII de la constitución «Lumen gentium»*: Ephemerides Mariologicae 18 (1968) 5-310.

173. Para la carta, cf. Narciso García Garcés, *La Sociedad mariológica española desde sus orígenes al concilio Vaticano II*: Estudios Marianos 27 (1966) 77-81; para las notas críticas, cf. Niño Picado, *La intervención española*, 293-306.

174. Cf. Besutti, *Nuove note di cronaca*, 118.

día a los padres que eligieran entre lo que él denominaba un enfoque «cristo-típico» y un enfoque «eclesio-típico» de María, el primero de los cuales se concentraba en la conformidad de María con Cristo y en su participación en la obra salvífica de Cristo, y el segundo se concentraba en la función de María como miembro y tipo de la Iglesia. Los dos enfoques, dijo, deben considerarse de manera complementaria. El texto no debe entrar en cuestiones debatidas legítimamente entre los teólogos, sino que ha de presentar las enseñanzas básicas de la Iglesia, en las cuales todos deben estar de acuerdo. La mejor manera de alcanzar esta meta es «que el entendimiento de la fe y la devoción se busquen en una penetración más honda en el altísimo misterio, y no en una extensión y multiplicación meramente superficial de los diversos títulos».

La primera parte del capítulo estudia la función de María en la economía de la salvación, tal como dicha función pude deducirse de las Escrituras, interpretadas con arreglo a la tradición antigua y al Magisterio de la Iglesia. Este método, como se esperaba, ayudaría a los hermanos separados a ver que la fe y la piedad marianas de la Iglesia no son simplemente tradiciones humanas, y se anticiparía a «ilusorias dificultades». La segunda parte estudiaba la relación de la Bienaventurada Virgen con la Iglesia. Insistía en su cooperación con el Redentor e introducía el título de Mediadora (*Mediatrix*) como uno de los títulos utilizados por la Iglesia en la devoción. Roy señalaba que, aunque el texto explicaba muy cuidadosamente que el título no menoscaba la función única y suprema de Cristo, varios miembros de la Comisión Doctrinal se habían opuesto a su inclusión. Esta parte del capítulo pasaba luego a explicar que María es tipo de la Iglesia. La parte final del capítulo volvía sobre las aplicaciones prácticas en el culto y en la predicación, instando a los católicos a evitar los excesos, tanto de maximizar como de minimizar[175]. Roy no mencionaba que el título del capítulo se había cambiado, y en vez de decir «La Bienaventurada Virgen María, Madre de la Iglesia», decía ahora «La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia».

Treinta padres, que habían inscrito sus nombres dentro del plazo determinado, pronunciaron sus discursos los días 16 y 17 de septiembre; tres padres más, hablando en nombre de más de otros setenta obispos, intervinieron el 18 de septiembre. Se recibieron también otras cincuenta y siete observaciones por escrito sobre el capítulo[176]. El reducido número de intervenciones verbales sorprendió a algunos observadores, que lo atribuían a la regla que exigía que las peticiones para hablar se presentaran no más tarde del 9 de septiembre. Pero hay que hacer notar que muchas de las intervenciones, tanto verbales como escritas, se hicieron en nombre de muchas otras personas, a veces en nombre de otros cientos. Algunos hacían comentarios sobre lo que Congar llamaba «la bastante desoladora *mediocridad* de la discusión *De beata*». Él hacía notar también: «¡El Oriente ha guardado silencio!»[177]. Otros sospechaban que la intención era reducir

175. AS III/1, 435-438.

176. AS III/1, 438-476, 504-544; III/2, 10-21, 99-192.

177. Congar, *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, 32, y JCng, 17 de septiembre. Según Wenger, «los orientales se negaron a venir en ayuda de los latinos favorables a la idea de María Mediadora, porque, como me dijo el P. Kéramé (consejero del patriarca melquita Máximos IV), se trata de una disputa entre latinos y protestantes» (*Les trois Rome*, 154). Laurentin comentaba: «Nos hallamos, pues, ante uno de esos casos raros en que el combate termina por falta de combatientes» (*La Vierge au Consile*, Paris 1965, 23).

el debate lo más posible, una opinión confirmada por el plan de la votación, que previó una sola para la totalidad del capítulo[178].

Pueden señalarse tres trayectorias generales, representadas bastante por igual, al menos en las intervenciones verbales. En primer lugar se hallaban los que no estaban contentos con el texto tal como éste aparecía, especialmente por su determinación de no resolver cuestiones discutidas libremente entre los teólogos, y porque buscaba tirar por el camino de en medio entre lo que el cardenal Frings denominaba el ala izquierda y el ala derecha; hacer algo más sería arriesgarse a suscitar mayores dificultades aún. En segundo lugar se hallaban los que pensaban que el capítulo necesitaba una refundición para ajustar su utilización de las Escrituras a la exégesis más reciente, o los que deseaban que se eliminara por completo el título de Mediadora, bastante efímero. En tercer lugar se encontraban los que pensaban que el texto no recogía suficientemente las recientes enseñanzas pontificias y los desarrollos teológicos, y hacía escasa justicia a las opiniones de casi la mitad de la asamblea; insistían en los títulos de Madre de la Iglesia y Mediadora, advirtiendo a menudo que la omisión de este último causaría disgusto o incluso escándalo entre los fieles. Algunos padres deseaban que el capítulo se situara en un lugar anterior del esquema y se convirtiera en el capítulo II. Varios de ellos instaban al Concilio a que se adhiriese al Papa en una solemne reconsagración del género humano al Corazón Inmaculado de María[179].

Entre los discursos que suscitaron particulares comentarios se hallaban los de los cardenales Bea y Suenens. Bea, que se hallaba entre los que deseaban que se eliminara el título de «Mediadora», pensaba que, en contra de lo que se pretendía en el texto mismo, varias cuestiones teológicas debatidas se estaban resolviendo antes de que estuviesen maduras; lamentaba que se hubiera abandonado el recurso a la más antigua tradición en la exégesis de algunos textos bíblicos, y concluía diciendo: «Pienso que el capítulo necesita ser reconsiderado a fondo»[180]. En las observaciones verbales añadidas a su texto escrito, Suenens sorprendió a muchas personas, cuando advirtió dos veces contra el peligro de que un excesivo cristocentrismo condujera a un minimalismo antimariano, e instó al reforzamiento del texto para que reflejara la función de María en la actualidad[181].

178. Besutti, *Nuove note di cronaca sullo schema mariano*, 202; Besutti comenta también: «Me parece que el tema de María ha sido objeto de discusión más en la sede de la comisión que en el aula conciliar».

179. Una propuesta con este fin fue presentada a Pablo VI por el episcopado polaco. Al instar al Concilio a que la aceptara, el cardenal Wyszynski citaba peticiones parecidas procedentes de los episcopados brasileño y belga (AS III/1, 441-444). A su propuesta se adhirieron Márquez Tóriz (460-463), Mingo (463-465) Ruotolo (468-469) y Rendeiro (506-508), con quienes Cambiaghi (469-470) y Montè (531-536) declararon que estaban totalmente de acuerdo. Cuando se preguntó acerca de la referencia de Wyszynski a la jerarquía belga, se explicó que ésta se refería a una petición presentada con encarecimiento muchos años antes por el cardenal Mercier. Sobre diversos esfuerzos por obtener apoyo para una reconsagración al Corazón Inmaculado, vinculada algunas veces con la conversión de Rusia, cf. Besutti, *Nuove note di cronaca*, 119-122.

180. AS III/1, 454-458. Cf. también Besutti, *Nuove note di cronaca*, 62-69, para el discurso sobre el tema pronunciado por Bea ante el episcopado brasileño el 22 de septiembre, y que tuvo amplia difusión.

181. AS III/1, 504-505. Comentando los dos discursos, Alan Keighley, representante de la Iglesia evangélica metodista de Italia, hacía notar: «Hay tensión entre los 'maximalistas' y los 'minimalistas'. Era fascinante el ver cómo obispos que charlaban en los laterales acudían para escuchar cuando el cardenal Bea se ponía al frente de quienes querían que se dijera muy poco. Pero cuando una persona altamente progresista,

Dos cuestiones se convirtieron en la piedra de toque del debate: los títulos de Mediadora y de Madre de la Iglesia. El primero de ellos había sido objeto de debate mucho antes del Concilio y siguió siendo objeto principal de desacuerdo dentro de la Comisión Doctrinal. Mientras el esquema estaba siendo revisado durante la intersesión, parece que incluso el papa Pablo VI aconsejó contra el uso del término[182], y parece ser que fue Mons. Philips quien le persuadió de que, para el éxito del esquema en el Concilio, el término tendría que aparecer al menos como uno de los títulos de uso habitual dentro de la Iglesia[183]. El texto preparado para la tercera sesión adoptó esta postura de compromiso, que no fue enteramente satisfactoria para muchos de la Comisión Doctrinal y que tampoco lo fue, como se vio claramente durante el debate en el aula conciliar, para muchos de los padres conciliares. Mientras que los defensores del título de Mediadora señalaban su aparición frecuente en las modernas enseñanzas pontificias y su aceptación extendida en el seno de la Iglesia, los que se oponían a él invocaban la dificultad planteada por la clara afirmación de san Pablo acerca de Jesucristo como el «único Mediador» y los problemas ecuménicos que el uso de este término origina. Aquellos que se oponían al título advertían que no debía escandalizarse a los hermanos separados; y los defensores advertían que no debía escandalizarse a los fieles católicos[184]. Fuera de la asamblea se organizaron campañas a favor y en contra del título, y se realizaron esfuerzos por ganarse el apoyo de los *modi* correspondientes. En una reunión del 21 de septiembre, los moderadores respaldaron una propuesta que había sido formulada por Laurentin incluso antes de que comenzara la tercera sesión: «Después de una breve discusión se decidió: la Comisión Doctrinal verá la manera de mejorar el texto a partir de las observaciones recibidas, tratando de hacerlo espiritualmente más cálido, de retener el título de Mediadora, añadiendo algunos otros títulos a fin de mostrar cómo en la Iglesia la Madonna ha sido venerada siempre bajo diversos títulos»[185].

como el cardenal Suenens, habla vigorosamente en contra de la minimización de la función de María, entonces se abren grandes huecos entre los oyentes» («Vatican Council-Third Session», Stransky papers, PPSTRATJ011).

182. Cf. la carta de Mons. Carlo Colombo a Philips, el 27 de enero de 1964, en la cual parece que Colombo transmite las opiniones del Papa: «b) Debe aparecer igualmente bien claro que María no está en el mismo nivel que Jesucristo en las relaciones de Dios con los hombresy en las relaciones entre Dios y los hombres. c) Por esta razón, sería preferible evitar en el nº 8 la expresión 'generosa socia Christi', que al ser traducida a las lenguas vernáculas podría causar fácilmente la impresión de que existe una cuasi-paridad entre el Hijo y su Madre. Si lo que se quiere es manifestar la plena comunión entre la Madre y el Hijo y sus intenciones salvíficas, entonces eso está bien; pero es preciso evitar el peligro de suscitar la impresión de que existe una paridad ontológica o una paridad de función salvífica. d) De la misma manera, y por el mismo motivo, parece preferible evitar el término 'mediatio'y decir 'intercessio' o 'cooperatio' (eventualmente con algún adjetivo apropiado)». Este texto (CCV, Philips papers, P.066.47) fue publicado por Cesare M. Antonelli, *Le rôle de Mgr. Philips dans la rédaction du chapitre VIII de «Lumen gentium»*: Marianum 55 (1993) 67-68.

183. Cf. Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips*, nota de la p. 89, donde el autor cita el diario del canónigo Moeller, que informa sobre las observaciones de Philips acerca de Mediadora: «El Papa no lo quería en el *De beata*. Yo le convencí para que lo dejara en una letanía; era la única solución en el plano del Concilio».

184. Para ejemplos, cf. AS III/2, 102-104, 112-113.

185. AS V/3, 724; cf. también René Laurentin, *Le chapitre sur la Vierge*: Études et documents 19 (9 de agosto de 1964) 6. Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips*, 85, hace referencia a una reunión de la Comisión Doctrinal el día 22 de septiembre, la cual, sin embargo, no aparece mencionada en la *Relatio Secretarii* de Tromp.

Lo de Mediadora fue el tema principal en una reunión de observadores no católicos dedicada al capítulo mariano celebrada el 22 de septiembre[186]. Después que Pierre Benoit ofreciera una exposición del lugar que María ocupa en la Biblia, varios de los observadores formularon algunos comentarios. Entre los protestantes, Quanbeck, Cullmann y Schlink suscitaron algunas dificultades planteadas por este retrato bíblico de María, advirtiendo Schlink que el uso del término «Mediadora» aumentaría la desconfianza de la Iglesia evangélica hacia las intenciones ecuménicas de Roma. Dos teólogos ortodoxos, Scrima y Nissiotis, señalaron lo que el primero denominó «los presupuestos fundamentales», «las actitudes espirituales», «los esquemas operativos» que subyacen al enfoque Oriental y al enfoque Occidental de la Virgen, inclinándose el Occidente hacia una dogmatización que es extraña al enfoque del Oriente, más sapiencial, pneumatológico y meditativo. A petición de Moeller, Scrima escribió entonces un breve documento en el que desarrollaba sus ideas:

> En lo que se refiere a la mediación y a la maternidad espiritual, éstas no son en el Oriente fórmulas esencialmente conciliares, sino datos de la contemplación litúrgica de la Iglesia, de la experiencia espiritual de los santos, de un conocimiento teológico *en acto*, no en conceptos, significados por la iconografía y la himnología de la Iglesia... El querer darles, por vía de autoridad conciliar y en cierto modo extrínseca, una apariencia de consistencia dogmática sería correr el peligro de sancionar una multiplicación de construcciones nocionales y de temas devocionales o de experiencias piadosas, que distan mucho de corresponder al contenido y al potencial creativo de una verdadera contemplación del misterio de la Virgen[187].

Estas observaciones fueron comunicadas a Mons. Philips el 10 de octubre, siendo utilizadas cuando el tema llegó a presentarse de nuevo ante la Comisión Doctrinal. La solución propuesta por Laurentin y respaldada por los moderadores comenzó a ser considerada seriamente: que habría que retener lo de «Mediadora», pero incluyendo este título entre otros varios títulos relacionados, que explican su significado dentro de la piedad católica: «*Advocata, Auxilium* (o *Auxiliatrix*) *christianorum*» y «*Mater misericordiae*». Philips envió un memorándum al Papa exponiéndole las tres opiniones que habían sido expresadas por los padres verbalmente o por escrito: consérvese el texto tal como está; elimínese lo de «Mediadora»; reténgase este título, pero añadiendo otros títulos. De manera clara parecía que Philips se hallaba en favor de la tercera alternativa:

> De este modo no se elimina el título de «Mediadora», lo cual suscitaría la indignación de muchos padres y causaría quizá extrañeza a algunos fieles. Por otra parte, si se inserta en una serie de títulos, por el contexto el significado del término se refiere al uso devocional, que disfruta de mayor libertad, como aparece claramente *passim*. No tendría un sentido teológico estricto y cuasi-técnico, es decir, vinculado con alguna ex-

186. Cf. las doce páginas de notas tomadas por Ch. Moeller (CLG, Prignon papers, 889A), resumidas en Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips*, 83-84.

187. André Scrima, *Notes du Professeur Scrima sur la théologie mariale en Orient*, 3 de octubre de 1964, CLG, Moeller papers, 00813; cf. Antonelli, *Le rôle de Mgs. Gérard Philips*, 84. Wenger, con fecha 30 de septiembre, escribe que Scrima, desanimado por la reunión con los observadores, había telefoneado a Wenger pidiéndole que preparase este texto (*Les trois Rome*, 154-155).

plicación sistemática particular... sino siempre en el contexto de la liturgia y de la piedad, pero no como una explicación teórica. Los orientales piensan acerca de María de una manera más general, como alguien que nos trajo a Cristo y con Él todas las bendiciones[188].

Unos cuantos días más tarde, el Papa indicó que aprobaba esta solución, con tal de que el texto fuera acompañado por una explicación que hiciera ver claramente «la distancia infinita» entre la mediación de Cristo y la labor de María. En consecuencia, Philips añadió a la lista de títulos, entre los cuales aparece ahora el título de Mediadora, las siguientes palabras:

> Porque ninguna criatura puede ser puesta nunca en el mismo orden con el Verbo Encarnado y Redentor; pero así como en el sacerdocio de Cristo participan de diversa manera tanto los ministros como el pueblo creyente, y así como la única bondad de Dios se difunde realmente en las criaturas de distintas maneras, así también la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas una colaboración diversa que participa de la única fuente[189].

Philips presentó entonces la cuestión en la reunión de la Comisión Doctrinal del 15 de octubre, donde, después de una larga discusión, se aceptó la tercera solución en una votación con 22 votos a favor y 3 en contra[190]. Así pues, este texto, con los títulos adicionales y la explicación más plena, apareció en el párrafo 62 del esquema revisado del capítulo VIII, que fue distribuido en la congregación general el 27 de octubre[191]. El informe de la Comisión Doctrinal que acompañaba al texto explicaba las tres propuestas formuladas por los padres, y por qué se había escogido la tercera:

> La *tercera* opinión conserva el título, pero no en el sentido de una sistematización teológica. Esto aparece claramente por el hecho de que el título se mencione juntamente con otras invocaciones, sobre las cuales no hay controversia. De esta manera el título se emplea también entre los Orientales, que en sus oraciones litúrgicas llaman a la Bienaventurada María, Auxiliadora, o incluso Mediadora, porque ella nos dio a Cristo y con Él todas las bendiciones, porque ella nos protege, etc. Pero ellos no construyen ningún sistema teológico ni piensan que tales puntos de vista deban ser enseñados por un Concilio[192].

El otro principal objeto de disputa fue si a la Bienaventurada Virgen hay que llamarla Madre de la Iglesia. Este término fue introducido como un nuevo título cuando el esquema original *De beata* fue reimpreso y enviado a los padres conciliares en abril de 1963[193], y siguió siendo el título que aparecía cuando se realizó la votación durante la

188. CLG, Prignon papers, 892, reproducido en Antonelli, *Le rôle de Mgs. Gérard Philips*, 86.
189. Cf. CLG, Moeller papers, 00790; cf. también Antonelli, *Le rôle de Mgr. Gérard Philips*, 87.
190. Cf. Tromp, *Relatio Secretarii*, 22-23.
191. Cf. AS III/6, 10-23.
192. AS III/6, 30-32; cf. también p. 36, para el informe verbal de Mons. Roy.
193. Sigue sin estar claro quién fue el responsable del cambio del título, cambio que fue hecho al parecer en la reunión de la CC del 24 de enero de 1963; cf. René Laurentin, *La proclamation de Marie «Mater Ecclesiae» par Paul VI*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 323-324. Mons. Carbone lo

segunda sesión el 19 de octubre de 1963. Se suscitó nueva atención sobre la noción cuando en su discurso de clausura de la segunda sesión Pablo VI expresó la idea de que el esquema sobre la Virgen pudiera quedar felizmente completado en la siguiente sesión, «de tal modo que con el título de 'Madre de la Iglesia' podamos celebrarla a ella»[194]. Sin embargo, el texto revisado, preparado por Balić y Philips, discutido y revisado por la Comisión Doctrinal en abril y junio de 1964, y enviado luego a los padres, tenía un nuevo título: «La Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia»[195].

Durante el debate en el aula conciliar, los días 16 y 17 de septiembre, el título de Madre de la Iglesia salió a relucir en cinco comentarios directos y en tres comentarios alusivos. Pero parece que éstos fueron suficientes para mover a Mons. Méndez Arceo a que interviniera en nombre de cuarenta obispos latinoamericanos para pedir que el título no se utilizara en el esquema. A algunos argumentos serios contra el título (resultaba extraño para la tradición oriental y era de uso reciente en el Occidente), añadió otros argumentos que resultaban bastante frívolos: si María es la Madre de la Iglesia y la Iglesia es nuestra Madre, entonces María tiene que ser nuestra abuela; si María es la Madre de la Iglesia y María es un miembro de la Iglesia, entonces María es su propia madre[196]. Como señala Laurentin, «esta intervención hizo que la polémica rebrotara al final de un debate, que podría haber concluido sin ella»[197]. Al día siguiente, Mons. Castán, hablando en nombre de más de ochenta obispos, defendió el título y criticó las observaciones de Méndez Arceo como «irrelevantes bufonadas» que «son indignas de un hombre que quiere que le llamen teólogo»[198]. En las intervenciones escritas, el uso del título, que aparecía bastante pocas veces en las presentadas anteriormente, empieza a discutirse en más de una cuarta parte de las que se presentaron posteriormente, induciendo a Laurentin a señalar: «El duelo entre Méndez Arceo y Castán ha activado quizás el interés»[199].

En este punto, la cuestión llegó ante la Comisión Doctrinal. El 19 de septiembre Felici comunicaba a Ottaviani, como secretario del Santo Oficio, el deseo de Pablo VI de que su congregación, y si Ottaviani lo creía apropiado la Comisión Doctrinal del Concilio, consideraran si había que añadir a la letanía de Loreto tres nuevas invocaciones:

atribuye a una iniciativa del cardenal Cicognani (cf. *L'azione direttiva di Paolo VI*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 92).

194. AS II/6, 567.

195. Para conocer las objeciones al título de Madre de la Iglesia expresadas en la segunda sesión, cf. Laurentin, *La proclamation*, 324-326; cf. también p. 335, donde él dice que en la revisión del texto *De beata* «el título de *Mater Ecclesiae* no polarizaba a la Comisión (preocupaba menos que el título de *Mediatrix*)».

196. AS III/1, 541-544.

197. Laurentin, *La proclamation*, 341-343.

198. AS III/2, 16-17. Es interesante señalar que en el curso de su colaboración con Balić, Mons. Philips había presentado argumentos semejantes contra el empleo de la expresión «Madre de la Iglesia», y que ambos habían sido criticados vigorosamente por los mariólogos españoles (cf. Niño Picado, *La intervención española*, 269, 275, 284).

199. Laurentin, *La proclamation*, 345-347. Quizás deba atribuirse a la intervención de Méndez Arceo el comentario de Carbone de que Pablo VI «había seguido atentamente el debate y se había sentido disgustado por algunas voces discordantes» (*L'azione direttiva di Paolo VI*, 93).

Mater Ecclesiae (o *Mater fidelium*), *Mater unitatis* y *Mater gentium* (o *Mater populorum*)[200]. Mons Carbone presenta esta iniciativa pontificia como derivada de la petición oficial presentada a Pablo VI el 4 de septiembre por el cardenal Wyszynski y el episcopado polaco para que se renovara la consagración del género humano al Corazón Inmaculado de María, y que a María se le diera el título de *Mater Ecclesiae* o un título equivalente, como *Mater unionis* o *Mater populorum*[201]. El 23 de septiembre Cicognani envió a Felici una copia de la propuesta polaca, acerca de la cual él comentaba que la segunda parte «parecía merecer aquí una acogida favorable, y podría absorber eventualmente a la primera parte relativa a la consagración de la Iglesia y de la humanidad a María Santísima». La respuesta de Felici estaba de acuerdo con esta táctica[202]. Ottaviani presentó primeramente la cuestión ante la Comisión Doctrinal, la cual la estudió en una reunión del 23 de septiembre[203]. Las opiniones estuvieron divididas no sólo sobre el significado y aceptabilidad de los diversos títulos propuestos, sino también acerca de la conveniencia de añadir tales invocaciones mientras el debate conciliar se hallaba todavía en curso. Después de una hora de discusión, se celebró una votación sobre la cuestión de si tal cosa era oportuna, y el resultado fue de 19 votos a favor y 8 votos en contra[204]. Ottaviani informó a Felici acerca de la votación, detrás de la cual había razones pastorales, psicológicas y ecuménicas; sin embargo, el debate mostró que, entre las invocaciones propuestas, la de *Mater fidelium* parecía la más aceptable. Cuando Felici informó sobre ello al Papa, éste dijo que no insistiría en el asunto. Ottaviani llevó luego la cuestión a la sesión plenaria del Santo Oficio el día 8 de octubre, donde fue juzgada también inoportuna. Informado de esta decisión, se dice que Pablo VI expresó: «Me encuentro un poco disgustado, ¡pero paciencia!»[205].

El 14 de octubre la Comisión Doctrinal, al dedicarse a la revisión del esquema, estudió la cuestión acerca de si debía restablecerse el título anterior del esquema, *De beata Maria virgine matre ecclesiae*, o bien si la expresión debía introducirse en el texto. La decisión fue la de retener el nuevo título, pero añadiendo en el párrafo 53 las palabras: «a quien la Iglesia honra *como a Madre amantísima*»[206]. Estas decisiones fueron explicadas luego en la *Relatio* oficial, que decía que lo de *Mater Ecclesiae* «no es, desde luego, recomendable ecuménicamente», y que las palabras que se habían añadido eran una expresión suficiente de lo que se pretendía decir[207].

200. AS VI/3, 358-359.

201. Cf. V. Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI*, 93, con ideas repetidas sencillamente por Michele Maccarrone, *Paolo VI e il Concilio: Testimonianze*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 415. Pero no puede hallarse una petición tan clara acerca de la letanía en el texto del memorial polaco presentado por Besutti, *Nuove note di cronaca*, 41-51, y publicado ahora en AS VI/3, 378-388, el cual es un continuado argumento en favor de la función maternal de María, y tiene, según parece, una sola referencia a «*Mater Ecclesiae*». Cf. también Laurentin, *La proclamation*, 337-340.

202. Cf. AS VI/3, 338-339, 446.

203. Para informes sobre esta reunión, cf. Laurentin, *La proclamation*, 347-349; Maccarrone, *Paolo VI e il Concilio*, 414-420; Tromp, *Relatio Secretarii*, 10-12.

204. Tromp indica que la votación fue de 16 votos a favor contra 8 en contra (*Relatio Secretarii*, 12).

205. AS VI/3, 402-403, 469; cf. Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI*, 94.

206. Tromp, *Relatio Secretarii*, 22.

207. AS III/6, 24; cf. también el informe verbal de Roy, p. 36.

Cuando se acercaba la hora de votar sobre el capítulo revisado, se realizaron esfuerzos por obtener las firmas de padres conciliares tanto a favor como en contra del uso de la expresión «Madre de la Iglesia», no sólo en el título sino también en el texto del esquema, así como a favor y en contra de tratar acerca de la mediación de María[208]. La votación sobre el capítulo entero se efectuó el 29 de octubre, y el resultado fue de 1559 *placet*, 10 *non placet* y 521 *placet iuxta modum*[209].

Correspondía ahora a la Comisión Doctrinal el seleccionar y evaluar los *modi*, muchos de los cuales tenían que ver con los discutidos títulos de Mediadora y de Madre de la Iglesia. Una subcomisión técnica integrada por Charue, Roy, Balić, Philips y Tromp efectuó la labor preliminar e identificó noventa y cinco *modi* distintos. Las recomendaciones de la subcomisión técnica fueron examinadas y acordadas, al parecer sin grandes dificultades, por parte de la comisión íntegra el día 6 de noviembre, y el fascículo que contenía la *expensio modorum* fue distribuido en el aula el día 14 de noviembre[210]. La comisión rechazó la propuesta de que el capítulo fuera el segundo en el esquema, y de que se restableciera en su título lo de «*Mater Ecclesiae*». Puesto que se recibieron *modi* contradictorios con respecto al uso de esta expresión en el texto mismo (nº 53), la comisión decidió no modificarlo. Una división de opiniones parecida se dio con respecto a la cuestión de la mediación de María (nº 62), que indujo a la comisión a sacar la siguiente conclusión: «Puesto que han surgido dificultades por ambas partes, parece que el texto aprobado está siguiendo realmente el camino de en medio, y parece que la conclusión debe ser que únicamente este texto proporciona una sólida esperanza de que puede alcanzarse la armonía que todos desean»[211]. El 18 de noviembre la asamblea aprobó los cambios en una votación de 2096 votos a favor por 23 votos en contra[212]. De esta manera terminó el debate conciliar sobre la cuestión de «Mediadora». El problema de «*Mater Ecclesiae*» tendría una historia ulterior.

5. *Capítulo III: El episcopado y la colegialidad*

Aparte de los debates sobre el capítulo acerca de la Bienaventurada Virgen y, en menor extensión, sobre el tratamiento de los religiosos, el drama de las primeras semanas de la tercera sesión se centró en el capítulo tercero del *De ecclesia*. Desde el comienzo de octubre, después de haberse efectuado la votación decisiva sobre el capítulo, la trama se desarrolló fuera del escenario, tan solo para volver a hacerse visible públicamente durante la última semana de la sesión. Será necesario preparar el estudio de esas últimas escenas describiendo con algún detalle las escenas de apertura.

208. Para ejemplos de lo primero, cf. AS III/2, 180-182; sobre quince *modi* elaborados por profesores en el Marianum y distribuidos extensamente, cf. Ermanno M. Toniolo, *Contributo dei Servi di Maria al capitolo VIII della «Lumen gentium»*: Marianum 57 (1995) 218-229.

209. AS III/6, 49.

210. AS III/8, 151-171.

211. AS III/8, 164.

212. AS III/8, 375.

El tercer volumen de esta *Historia* expone con alguna extensión la historia del debatido tercer capítulo de la *Lumen gentium* durante la segunda sesión, especialmente en lo que respecta a los «votos orientativos» del 30 de octubre de 1963, y durante la intersesión, de modo particular con respecto a las trece «sugerencias» enviadas por Pablo VI a la Comisión Doctrinal en mayo de 1964[213]. Las sugerencias pontificias parece que surgieron como una manera de tener en cuenta las preocupaciones con las que se presionaba al Papa, a finales de la primavera, por obra, entre otros, de Felici y especialmente del P. Luigi Ciappi, el Magister Sacri Palatii[214]. El día 8 de mayo el Papa nombró a Mons. Garrone, Mons. C. Colombo y a los padres Bertams y Ramírez para que constituyeran una comisión especial encargada de revisar el capítulo III. El día 25 de mayo la comisión propuso doce enmiendas al texto[215]. Éstas fueron evaluadas críticamente por la Comisión Doctrinal en su reunión de junio, pero el texto revisado, enviado a los obispos en julio, siguió ateniéndose a las líneas trazadas en la votación del 30 de octubre. Por esta razón, el texto siguió siendo el objeto de ardientes críticas por parte de un pequeño pero influyente grupo en el Concilio, el cual multiplicó las presiones sobre el Papa, los dirigentes conciliares y los obispos, a fin de impedir que las afirmaciones del capítulo llegaran a ser doctrina conciliar[216].

Los principales temas de debate se referían al carácter sacramental del episcopado y a la autoridad del colegio de obispos sobre la Iglesia universal. El párrafo 21 del texto revisado no sólo parecía resolver la cuestión disputada acerca de si el episcopado representaba un orden sacramental distinto en la Iglesia y no simplemente un nivel superior de autoridad jurisdiccional, sino que además hacía que la ordenación episcopal fuera la fuente no sólo de un oficio sacramental del obispo («el poder de las órdenes»), sino también de sus oficios de gobernar y enseñar, apartándose así de la opinión común de que estos últimos poderes («el poder de jurisdicción») se derivaban de la atribución pontificia. El párrafo 22 continuaba enunciando: «El orden de los obispos... es también sujeto de la potestad suprema y plena sobre toda la Iglesia sólo junto con su

213. Cf. HV 3, 71-108, 359-364, y dos ensayos escritos por Alberto Melloni: *Ecclesiologie al Vaticano II (Autumno 1962-Estate 1963)*, en *Commissions*, 91-179; *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II: I 5 voti del 30 ottobre 1963*, en *Cristianesimo nella Storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 313-396.

214. Cf. AS VI/3, 128-129, 137-146.

215. AS VI/3, 166, 184-185. Mons. Prignon, en una cinta magnetofónica enviada al cardenal Suenens en junio de 1964, describía las presiones a las que el Papa había sido sometido y que le indujeron a proponer sus trece enmiendas al capítulo III: «Sabemos, por las confidencias de Mons. Colombo, el teólogo del Papa, a Mons. Philips, y luego por las impresiones que Mons. Charue recibió con ocasión de su audiencia después de la sesión, que esas demandas del Santo Padre eran probablemente un compromiso. Él ha sufrido durante dos meses una presión muy grande por parte de la extrema derecha. Parece que se llegó a amenazarle incluso con derrumbar la obra del Concilio, si el texto votado sobre la colegialidad se aprobaba. Se le acusa como a un doctor privado de encaminarse hacia la herejía, exactamente en el sentido en que lo había dicho el cardenal Ottaviani en la reunión anterior de la Comisión de Coordinación. Y lo cierto es que lograron hacerle temblar. Pero después de las explicaciones de Mons. Colombo, lo que él teme sobre todo es que se interprete el texto del *De ecclesia* como una afirmación de la dependencia jurídica en que se halle el Papa del cuerpo episcopal, como si a partir de ahora el Papa no pudiera ejercer los actos de su primacía», *Bande magnétique envoyé par Mgr Prignon au card. Suenens, fin juin 64* (CLG, Prignon papers, 828).

216. Cf. la carta del cardenal Micara al Papa, de fecha 7 de julio (AS VI/2, 231).

Cabeza, el Romano Pontífice, y nunca sin esta Cabeza». A pesar de las repetidas afirmaciones de que esta autoridad colegial no existe y no puede actuar al margen de la debida subordinación al Papa, las críticas contra esta pretensión argumentaban que representaba una amenaza contra la autoridad jurisdiccional suprema del Papa, tal como había sido definida en el concilio Vaticano I, e impondría límites anteriormente desconocidos a la libertad pontificia para gobernar a la Iglesia universal. Desgraciadamente, el debate sobre la colegialidad se centró por ambas partes en esta cuestión, que se basaba en una eclesiología universalista, abandonando relativamente otras dimensiones de la colegialidad que se hallan mejor representadas en una teoría acerca de la Iglesia una y universal entendida como la comunión de Iglesias locales[217]. Mientras que parece que muchos de los que proponían la colegialidad episcopal la concibieron como un simple camino para añadir una dimensión corporativa al gobierno de la Iglesia universal, los que se oponían a la colegialidad parecían haber deseado confinar la preocupación del obispo a su propia Iglesia particular, y convertir la preocupación por la Iglesia entera en una preocupación exclusivamente pontificia, la cual el Papa podría compartir, no obstante, con otros obispos. Así como el esquema sobre la Iglesia desatiende totalmente las funciones del Papa como obispo de Roma y patriarca de Occidente, así también la descripción que hace de la condición de miembro del colegio episcopal pasa por alto el hecho de que un obispo es ante todo la cabeza de una Iglesia local. El único camino para restablecer el equilibrio consiste en concebir a la «Iglesia una» como la comunión de muchas Iglesias[218].

a) *La campaña durante la intersesión*

Una primera línea de ataque sobre el capítulo III se desarrolló utilizando diversas publicaciones. El primer fascículo de *Divinitas* en el año 1964 publicó unos artículos de Dino Staffa y Ugo Lattanzi que se distribuyeron también extensamente en forma de compendios[219]. El día 7 de junio, *L'Osservatore Romano* publicó un artículo, aparentemente bajo pseudónimo, que advertía que fundamentar la colegialidad en la ordenación sacramental sacrificaría toda necesidad de que los ortodoxos buscaran la comunión con

217. El contraste existente entre las teorías modernas de la colegialidad, de tipo universalista, y las teorías patrísticas, orientadas hacia la comunión, fue observado agudamente por Joseph Ratzinger, *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, en *Das neue Volk Gottes: Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 184-187 (versión cast.: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona 1972).

218. Cf. el nº 22: «Uno queda constituido miembro del Colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal y por la comunión jerárquica con la Cabeza y con los miembros del Colegio» (AS III/1, 216). Sobre las consecuencias de esta concentración en la Iglesia universal para una teoría de la colegialidad, cf. Hervé Legrand, *Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II*: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 75 (1991) 545-567.

219. Dino Staffa, *De Episcoporum Collegio*: Divinitas 8 (1964); Ugo Lattanzi, *Quid de Episcoporum «collegialitate» ex Novo Testamento sentiendum sit*: Divinitas 8 (1964) 41-75; el artículo de Lattanzi fue publicado en forma abreviada, en francés, en La Pensée catholique 91 (1964) 15-25. Según Betti, *La dottrina sull'episcopato del concilio Vaticano II: Il capitolo III della Costituzione dommatica Lumen gentium*, Roma 1984, nota en p. 212, los miembros de la Comisión Doctrinal recibieron copias de esta publicación de «Divinitas» como un «obsequio del Instituto San Pío V».

el Papa; el artículo mostró tal falta de sensibilidad ecuménica y eludía tantas cuestiones históricas y teológicas, que su única importancia provenía del hecho de que se le había dado cabida en el periódico diario del Vaticano[220]. A finales de julio, Staffa completó sus extensas «Observaciones sobre los esquemas 'De ecclesia' y 'De pastorali episcoporum munere in ecclesia'», que fueron traducidas y distribuidas ampliamente[221]. Después de informar al Papa sobre este texto, Cicognani le dijo a Felici que no habría ya más distribución, «no sólo porque se esperan las respuestas de los obispos, sino también porque en los esquemas ya distribuidos se presenta una tesis diferente que, por tanto, deberá ser discutida. Como consecuencia podrían surgir dificultades, que conviene evitar para que los trabajos conciliares se desarrollen serenamente»[222].

La Conferencia episcopal Italiana (CEI) dedicó una buena cantidad de tiempo a una discusión del capítulo III en su reunión de abril, y publicó en una circular interna las intervenciones habidas a favor y en contra[223]. Mientras que los monseñores Poma y Carlo Colombo, aunque admitiendo la posibilidad de mejorarlo, hablaron a favor del texto revisado, los comentarios de Ruffini y de Carli y un extenso informe redactado por Ermenegildo Lio eran más bien negativos. Después de publicados estos informes, el P. Luigi Ciappi escribió para la Conferencia episcopal italiana una larga serie de observaciones que principalmente criticaban a quienes habían defendido el capítulo. Escribió un prólogo a sus observaciones, indicando que en el seno de la Comisión Doctrinal había acuerdo sustancial con la postura del Cardenal Browne y de los padres Ramírez, Gagnebet, Lio, Salaverri y otros. El texto de Ciappi fue enviado por Mons. Dell'Acqua a Mons. Castelli, secretario general de la CEI, quien a su vez lo transmitió a los miembros de dicha conferencia[224].

Se realizó también un esfuerzo para que la cuestión de la colegialidad regresara a los debates del aula conciliar. El P. Victor-Alain Berto, uno de los expertos que formaban parte del *Coetus internationalis patrum*, sugirió a Carli que el episcopado italiano preparase «una *postulazione*» que fuese presentada al Papa y en la que se pidiera, entre otras cosas, que el Concilio afirmara la independencia en que el ministerio pontificio se hallaba respecto del colegio episcopal, y que se prosiguiera, y no se invirtiese, la línea del Vaticano I[225]. El 15 de septiembre Staffa pidió sin éxito a los moderadores que le

220. Bernardino Bilogeric, *Pensieri sulla collegialità episcopale*: OssRom (7 de junio de 1964) 6. Al día siguiente, Congar tuvo una audiencia con Pablo VI, a quien mencionó «el innoble artículo de *L'Osservatore Romano*. El Santo Padre me dijo que él lo desaprueba y que lo ha hecho ya saber» (JCng, 8 de junio).

221. Dino Staffa, *Osservazioni sugli Schemi «De Ecclesia» e «De pastorali episcoporum munere in Ecclesia»*; una versión lleva fecha del 30 de mayo de 1964 (ISR, Carli papers), otra versión lleva fecha del 25 de julio de 1964 (ISR, Gagnebet papers); una traducción inglesa de esta última versión puede hallarse en Archives of the University of Notre Dame, Dearden papers, 2/7, mientras que la carta de acompañamiento, de Staffa, se halla reproducida en Rynne III, 243.

222. AS/3, 247, 262-263, donde se señala que Cicognani informó en este sentido a Staffa.

223. Conferenza episcopale italiana, *Dei agricultura, Dei aedificatio*, nº 17 (junio de 1964).

224. Una copia de las observaciones de Ciappi, con fecha del 11 de julio de 1964, y de la carta de Castelli, con fecha del 4 de agosto de 1964, pueden encontrarse en el ISR, la primera entre los documentos de Florit, L 561, y la segunda entre los documentos de Bettazzi, 13/12.

225. Cf. las cartas de Berto a Carli, 13 de marzo y 21 de abril de 1964 (ISR, Carli papers). En la segunda de estas cartas, Berto veía que el Concilio era una batalla entre dos teorías opuestas acerca de la Iglesia: la teoría primera y ortodoxa ve a la Iglesia de Roma como la fuente de la fe de las demás Iglesias; la se-

permitieran hablar en nombre de más de setenta padres, al parecer con el fin de solicitar una nueva discusión en el aula[226]. Durante los días siguientes se difundieron rumores de que Staffa había persuadido al cardenal Cushing para que recogiera setenta nombres, con los cuales se solicitaría una reapertura del debate, y tan solo en la víspera de la votación sobre el capítulo III se disuadió a Cushing de hacer tal cosa[227].

b) *El Papa se halla bajo presión*

La campaña contra el capítulo III emprendió luego un nuevo giro, en la tarde del 13 de septiembre, la víspera misma de la tercera sesión, cuando el papa Pablo VI recibió un escrito mecanografiado de once páginas, «Nota personalmente riservata al Santo Padre sullo 'Schema Constitutionis de Ecclesia' (11-12 settembre 1964)» [Nota reservada personalmente al Santo Padre sobre el «Esquema de una constitución sobre la Iglesia» (11-12 de septiembre de 1964)], firmada finalmente por veinticinco cardenales, dieciséis de ellos de la Curia romana, por un patriarca, y por trece de los 103 superiores de órdenes y congregaciones religiosas[228]. Algunos *Adnexa* acompa-

gunda, que hace a la Iglesia de Roma dependiente de la Iglesia universal, decía Berto, es «falsa y cuasi-herética». Sobre Berto, cf. Luc Perrin, *Il «Coetus internationalis patrum» e la minoranza conciliare*, en *Evento*, 175-177.

226. Felici explicaba a Staffa que la regla que este último invocaba se refería al fin de una discusión conciliar, ¡que en este caso había tenido lugar un año antes! Cuando él suscitó la cuestión al día siguiente en una reunión de los moderadores, Felici hablo de *maneuvres* para abrir de nuevo el debate. Cf. los textos publicados en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 654, 662-663, y AS V/3, 723.

227. No se ha hallado documentación sobre esto, ya que no existe material conciliar del cardenal Cushing en los archivos de la archidiócesis de Boston. Para referencias, cf. Grootaers, *La collégialité vue au jour le jour en la IIIe session conciliaire*, 184; JCng, 18 y 21 de septiembre; Prignon, *Rapport sur la première décade de la IIIe session conciliare (14-24 septembre 1964)*, 4-5 y 7, donde Prignon escribe que en la tarde del 20 de septiembre «nos enteramos de que, debidamente reprendido por obispos americanos y por otros, el cardenal Cushing se había negado en el último minuto a firmar la solicitud de reapertura del debate, que Staffa le había propuesto»; JCharue, 20 de septiembre: «Quisieron ganarse al bueno del cardenal Cushing, que acababa de llegar. Fue posible ponerle en guardia a tiempo». Los rumores que Henri Denis oyó eran que Staffa se había encontrado con Cushing en el aeropuerto, que Cushing iba a presentar su petición en la congregación el 21 de septiembre, que se había alertado al cardenal Liénart y que éste se hallaba preparado para responder, y que fue el cardenal Ritter quien persuadió a Cushing para que no hablara (*Église, qu'as tu fait de ton Concile?*, Paris 1985, 101-102).

228. El expediente provocado por esta carta fue editado y publicado por Giovanni Caprile como *Contributo alla storia della «Nota explicativa praevia»*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 587-681; cf. 559-603 para conocer el texto y los nombres de los signatarios: cardenales Ruffini, Copello, Antoniutti, Giobbe, Heard, Larraona, Tappouni, Santos, Garibi, Quiroga, Concha, Pizzardo, Forni, Ferretto, Aloisi-Masella, Traglia, Bracci, Bacci, Di Iorio, da Costa Nuñes, Câmara, Albareda, Marella, McIntyre, Morano, patriarca Batanian, y padres Anastasio del Santísimo Rosario, Fernández, Sépinski, Lefebvre, Boccella, Montà, Schweiger, Rubio, Prou, Déchâtelets, Ziggiotti, Gudreau. Una nota añadía a la mencionada carta que otros cinco cardenales más, «de muy alta posición en la curia, en el Concilio y fuera», habían prestado igualmente su pleno apoyo a la carta, pero que «a causa de su posición o por razones de delicadeza personal, pensaron que era más discreto no añadir sus propias firmas». Entre ellos parece que estaba el cardenal Ottaviani (cf. Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI*, 85). El cardenal Siri no firmó la nota inicial, pero más tarde aconsejaría a Larraona acerca de cómo contestar a la respuesta sumamente crítica del Papa (cf. DSiri 84, 393, 395).

ñaban a la nota[229]. Aunque expresaban su aprecio por los dos primeros capítulos del texto revisado de *De ecclesia*, sin embargo los signatarios sentían que era su deber expresar graves reservas acerca del capítulo III, en el que encontraban nuevas doctrinas y opiniones que resultaban vagas y oscuras en su significado y finalidad, y no eran ni ciertas ni siquiera sólidamente probables. La argumentación del capítulo, decían, era débil y falaz; hacía caso omiso de principios básicos expuestos en anteriores Concilios y definiciones; reflejaba una parcialidad clara y documentable; era imprecisa, ilógica, incoherente, y probablemente conduciría a «interminables discusiones, a crisis, a dolorosos desatinos, y a atentados peligrosos contra la unidad, la disciplina y el gobierno de la Iglesia», problemas que habían comenzado a aparecer ya en la Iglesia en cuanto las ideas expresadas en el capítulo habían comenzado a difundirse.

Estas acusaciones, que ya eran graves de por sí, comenzaban a desarrollarse luego en las siguientes páginas, que son una clarísima expresión de lo alejados que estaban los autores de la dirección emprendida por el Concilio[230]. La primera área de críticas se centraba en que la doctrina del capítulo III era nueva; desde luego, hasta 1962 había constituido simplemente la opinión de unos cuantos teólogos, y había hallado la oposición de la opinión común, que formaba la base de la disciplina constitucional de la Iglesia en cualquier nivel. La nueva opinión no había alcanzado la madurez necesaria para ser enseñada por un Concilio ecuménico. De ella se seguirían terribles consecuencias: la Iglesia dejaría de ser monárquica y se convertiría en una Iglesia episcopaliana y colegial; el primado se desvanecería y el Papa quedaría reducido a ser un *primus inter pares* con una función puramente extrínseca con respecto al colegio episcopal. Desaparecería la distinción entre el poder de orden y el poder de jurisdicción. Finalmente, «si la doctrina propuesta en el esquema fuera verdadera, entonces la Iglesia habría vivido durante muchos siglos en oposición directa a la ley divina; de ahí se seguiría que, durante esos siglos, los órganos 'infalibles' supremos de la Iglesia no habrían sido tales, habiendo enseñado y actuado en oposición al derecho divino. Los ortodoxos y, en parte, los protestantes habrían tenido razón en sus ataques contra el Primado».

Un segundo nivel de ataques se refería a la forma en que estaba siendo llevado el Concilio. La nueva doctrina se estaba viendo promovida por una «desconcertante campaña de bloques de poder, que deplorablemente han politizado al Concilio y desconcertado a algunos obispados»; esta campaña estaba siendo llevada a cabo por las irreflexivas acciones de algunos obispos, cuya propaganda unilateral representaba un fallo en el cumplimiento de su deber de proporcionar un *status quaestionis* objetivo, y también por la prensa, la cual, utilizada por el partido progresista, «ha creado una atmósfera que hace difícil la serena discusión, obstaculiza e impide la verdadera libertad, procurando que cualquiera que no aparezca como favorable a sus ideas sea ridiculizado inmediatamente o tachado de impopular. En tal atmósfera las argumentaciones científicas no pueden ejercer ya prácticamente su legítima influencia, y no son ni siquiera es-

229. Tanto la carta como los *Adnexa* se hallan publicados ahora en AS VI/3, 322-338.

230. Claude Troisfontaines dice que esta carta «constituye de alguna manera la 'suma' de las objeciones de la minoría» (*À propos de quelques inteventions de Paul VI dans l'élaboration de «Lumen gentium»*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 107).

cuchadas». Aunque se había dicho desde el principio que el Concilio iba a ser pastoral y se abstendría de definiciones doctrinales, se había producido un «cambio total de actitud» por parte de esos bloques, «los cuales, sintiéndose en 1962 en minoría, querían excluir la posibilidad de que se formularan condenas contra ellos, pero que –habiendo llegado a ser una aparente mayoría mediante una propaganda no-teológica– están buscando ahora el éxito a toda costa. Y precisamente estos bloques se permiten formular críticas contra el concilio de Trento y contra el concilio Vaticano I, acusándolos de precipitación e intransigencia, siendo así que, como es bien sabido, esos Concilios –por medio especialmente del sabio funcionamiento de las congregaciones de teólogos– se abstuvieron de ocuparse de doctrinas teológicas que eran consideradas únicamente como probables».

En tercer lugar, los autores de la nota pedían al Papa que proporcionara «un período de maduración o de sazonamiento». Más particularmente, ellos querían que el Papa separase del *De ecclesia*, y de los textos relacionados, todo lo que tuviera que ver con las cuestiones debatidas, «aplazando la discusión definitiva y la aprobación de las mismas por un tiempo indeterminado». Esto no sería una supresión de la libertad del Concilio, sino «una pausa que permitiría que el Concilio volviera a encontrarse a sí mismo y consiguiera de nuevo su libertad psicológica, que hoy día no existe ya». Una revisión total y técnica de las materias debe ser emprendida por un grupo que quede al margen de la Comisión Doctrinal, y luego esta revisión tiene que ser sometida a examen crítico por una especial «congregación de teólogos», integrada por «personas absolutamente elevadas, objetivas, ajenas a la Comisión teológica». Esta labor podría realizarse después de la tercera sesión, debiendo determinarse la fecha para la convocatoria de una cuarta sesión según vaya avanzando la labor de la congregación especial.

Finalmente, los autores querían que el modo de esta decisión reflejara la opinión que ellos tenían acerca de la función del Papado:

> Para evitar cualquier imprevisto que pudiera hacer más difícil al Santo Padre el uso de su libertad suprema para adoptar una decisión de tanta importancia, nos parece que sería apropiado e incluso necesario que esa decisión fuera adoptada de manera autoritativa y directa por el Santo Padre mismo, sin haber solicitado el parecer del Concilio y, por tanto, sin haber recurrido a votaciones. Semejante intervención autoritativa –deseada por muchos–, además de ser una reafirmación práctica del Primado, resultaría también beneficiosa para un restablecimiento más rápido del equilibrio necesario para avanzar y ayudaría a todos a darse cuenta eficazmente de la complejidad y de la gravedad de los problemas en cuestión.

A esta crítica, bastante explícita, de la manera en que Pablo VI dirigía el Concilio, los autores añadieron como sus palabras finales un recuerdo de lo que el Papa mismo había prometido: «Nos defenderemos a la santa Iglesia de los errores de doctrina y de costumbres que dentro y fuera de sus confines amenacen la integridad de la Iglesia y empañen su belleza».

Ningún signatario asumió la responsabilidad de la carta, pero el Papa se enteró pronto de que el cardenal Larraona había sido el principal responsable de que le fuera trans-

mitida a él, algo que quedó confirmado por dos cartas parecidas que Larraona envió en nombre propio al Papa durante las dos semanas siguientes, y por la carta, recientemente publicada, enviada el 10 de septiembre, en la que Larraona había solicitado las firmas de cardenales[231]. Por una conversación mantenida con Enrico Dante, el cual se había asociado al proyecto de Larraona, el Papa se enteró de que un grupo de «jesuitas, dominicos, agustinos, etc.» habían trabajado en la carta, y en una nota marginal el Papa señalaba las semejanzas entre las críticas expresadas en la carta y el «opúsculo de Su Excelencia Mons. Staffa»[232]. El Papa se enteraría además de que algunos de los signatarios de la misma, el más notable de todos el cardenal Ruffini, habían firmado la carta sin haberla leído o sin conocer a fondo su contenido[233].

La reacción inmediata del Papa ante la carta quedó descrita en la carta manuscrita de crítica enviada por él a Larraona el 18 de octubre:

> Como usted puede imaginarse bien, la «Nota Riservata» con respecto al esquema conciliar «Sobre la Iglesia» nos sorprendió y desconcertó por el número y la dignidad de los firmantes; por la gravedad de las protestas suscitadas acerca de las doctrinas contenidas en el esquema mismo y por las afirmaciones radicalmente contrarias y, según nuestra opinión privada, basadas en argumentos discutibles; por el momento en que la «Nota» llegó a Nos, es decir, la noche anterior a la apertura de la tercera sesión del concilio Vaticano II, cuando no era ya posible someter el esquema a nuevo examen; por las gravísimas y destructoras repercusiones, bien fáciles de prever, sobre el resultado del Concilio, y por tanto sobre la Iglesia entera, especialmente sobre la Iglesia romana, si las sugerencias presentadas en la «Nota» fueran llevadas a la práctica[234].

A pesar de su amargura por la ocasión y el contenido de la carta, Pablo VI se dedicó inmediatamente a un curso de estudio personal y a una serie de consultas[235]. Parece ser que sus asesores le aseguraron que el capítulo III, tal como se hallaba escrito, no tenía el significado ni las consecuencias que los firmantes de la carta encontraban en él, pero que podrían ser oportunas algunas aclaraciones. Sin embargo, la cuestión urgente era la propuesta de suspender la discusión del capítulo, a fin de dar lugar a un período de «maduración». El 16 de septiembre, en su segunda sesión de trabajo, la asamblea aprobó casi unánimemente el plan de los moderadores para la votación sobre el esquema *De ecclesia*, plan que incluía treinta y nueve votaciones sobre el capítulo III; éstas debían efectuarse después de leídos tres informes que representaban la opinión de la mayoría, y un informe que representaba la de la minoría, pero sin que se proyectara nin-

231. AS VI/3, 316. No está claro a cuántos cardenales envió Larraona su carta.

232. Cf. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 651, 597; cf. también p. 605, donde una crítica de la carta de Larraona señala que uno de sus argumentos «reproduce sustancialmente algunas de las dificultades contenidas en el opúsculo de S. E. Mons. Staffa».

233. *Ibid.*, 624, 633.

234. *Ibid.*, 633; cf. también p. 623 en la que se ven las notas, escritas el 21 de septiembre, en donde Pablo VI dice: «Sentí un poco de amargura en el alma» al recibir la carta. El texto de la carta del Papa se encuentra ahora en AS VI/3, 463-464; cf. también p. 490, para conocer la carta enviada por Larraona (juntamente con una copia de la respuesta pontificia) a quienes habían firmado su carta de crítica.

235. Para saber qué personas habían sido consultadas, cf. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 610-611.

guna otra discusión en el aula conciliar. No obstante, cuando se acercaba la votación sobre el capítulo III, el Papa discutió con Felici la posibilidad de aplazar o modificar la votación, una medida a la que el secretario general se opuso por las razones de que sería interpretada inevitablemente como un movimiento desafortunado que privaría a la asamblea de su libertad y responsabilidad, y se vería como una maniobra de la curia romana para «imponer al episcopado determinados modos de gobierno de la Iglesia». Aunque algunos de los recelos no se hallaban enteramente infundados, prosiguió Felici, la mayoría de la asamblea no los compartía claramente, y sería preferible esperar hasta que las votaciones revelaran cómo muchos de los obispos votaban *non placet* o *placet iuxta modum*, dejando entonces la mejora del capítulo para la Comisión Doctrinal «o para algún otro organismo que se creara». Felici señaló también que un grupo de padres estaba organizando la reapertura del debate sobre el capítulo, algo a lo que los moderadores se oponían, iba en contra de la votación por la asamblea, y «ciertamente no contribuiría a fomentar aquella tranquilidad y serenidad que tanto se necesitan en este momento». «Además –concluía– ¡hay que tener confianza en la conciencia de los padres, en el poder de la verdad y, sobre todo, en la ayuda del Espíritu Santo!»[236].

Durante los primeros días de la tercera sesión, el Papa recibió también críticas severas pero menos agresivas contra el capítulo III enviadas por los cardenales Browne, Micara, Ruffini y Siri[237], y recibió igualmente textos encaminados a disipar las objeciones de los críticos del capítulo. El 16 de septiembre el cardenal Lefebvre presentó al Papa un conjunto de observaciones escritas por Moeller, Martimort, Congar y Ancel, que respondían a los diversos textos que se habían distribuido contra la sacramentalidad del episcopado y contra la colegialidad; un *addendum* ofrecía una interpretación del *votum* de la Pontificia comisión bíblica, que era alegado en su favor por cada una de las partes[238]. Dos días más tarde el cardenal Suenens entregó al Papa un texto escrito por Lécuyer, Moeller y Dupuy que respondía a los argumentos presentados por Staffa y Dulac, y defendía el carácter tradicional de las enseñanzas del capítulo[239]. Y el 20 de septiembre Mons. Philips presentó una nota para aclarar el significado de algunas afirmaciones del capítulo; terminaba diciendo: «No hay ninguna razón para temer que del texto conciliar se pueda seguir alguna disminución o restricción de la potestad plena y suprema del Romano Pontífice sobre todos los fieles y los pastores»[240].

Se permitió proceder a la votación sobre el capítulo III, y ésta comenzó el 21 de septiembre. Frustrados por su fracaso en lograr que la votación se aplazara, los autores de la «Nota Riservata» escribieron de nuevo al Papa, esta vez en una carta con fecha del 20 de septiembre, y firmada únicamente por Larraona. Repitiendo sus críticas sobre lo novedosas que eran las enseñanzas del capítulo y contra la propaganda y la presión psicológica que se había estado produciendo, el autor volvía a hacer una advertencia al Papa sobre las terribles consecuencias que se seguirían si el capítulo fuera aprobado:

236. *Ibid.*, 617-619; ahora también en AS VI/3, 357-358.
237. Cf. AS III/2, 629-630, y *Primauté*, 150-153.
238. AS III/2, 631-633, y *Primauté*, 150-153.
239. *Primauté*, 153-158; en AS III/2, 633-637, este texto se halla impreso como si fuera parte de la presentación del documento del cardenal Lefebvre.
240. *Primauté*, 88-90.

> La aprobación por parte del Sumo Pontífice de semejante esquema –aunque se diera la mayoría deseada– nos parecería imposible. La doctrina contenida en él –aun con todas las reservas que se ha tratado de insertar en él– no puede menos de desconcertar profundamente y originar tremendas crisis entre la parte más sólida y más leal de los teólogos y del pueblo, especialmente en los países de tradición católica; no se puede ocultar que muchos se sienten ya turbados por la duda: si la Iglesia llegara a admitir la doctrina propuesta, entonces ella renegaría de su pasado y de la doctrina mantenida hasta ahora; se acusaría a sí misma de haber fallado y de haber actuado durante siglos contra el derecho divino.

Esperando que las próximas votaciones fueran menos favorables de lo que los partidarios del esquema preveían, Larraona instó al Papa para que autorizase la preparación de un esquema «más pastoral», «que se atenga más estrechamente al carácter de toda la constitución o compendie los puntos que pueden ser admitidos por todos y que las discusiones, sin duda alguna, han iluminado, subrayado o revelado como aquellos que se hallan en perfecta armonía con la doctrina tradicional de la Iglesia». Si la votación revelara divisiones entre los padres, ofrecería al Papa una oportunidad para decir que ni el carácter ni el texto del capítulo eran aceptables y para comunicar, de manera delicada pero firme, su deseo de un texto más pastoral. La carta terminaba con tres sugerencias para semejante esquema: un compendio de la doctrina comúnmente aceptada de la Iglesia; el anuncio de la creación por el Papa de «un organismo de carácter internacional que pudiera ayudar al Santo Padre en el estudio de los graves problemas de hoy día»; y la asignación «a técnicos sólidos y seguros», quizá dentro de ese nuevo organismo, de la tarea de aclarar cuestiones doctrinales que no estaban todavía claras o suficientemente maduras[241]. Podemos imaginarnos cómo el Papa, sometido a tal presión, aguardaría con considerable ansiedad la votación de la asamblea.

c) *Los informes en el aula conciliar*

La decisión de los moderadores, ratificada con abrumadora mayoría por la asamblea, había sido que el debate sobre la colegialidad no se abriera de nuevo en el aula conciliar[242]. En vez de eso, presentaciones oficiales, escritas y aprobadas por la Comisión Doctrinal, expondrían las cuestiones en juego; tres de las presentaciones exponían las ideas que habían dirigido la revisión del capítulo de conformidad con el voto orientativo del anterior mes de octubre, expresando la otra las opiniones de la minoría conciliar. Esta decisión fue comunicada a la comisión el 14 de septiembre, y se eligió a Mons. Franić para que expusiera el informe de la minoría. Al día siguiente la comisión examinó los informes sobre el carácter sacramental del episcopado, sobre la colegialidad y sobre el diaconado, que serían leídos en el aula conciliar respectivamente por

241. *Ibid.*, 619-621.

242. El temor a que el debate llegara a ser incontrolable parece haber sido una de las razones de por qué no se aceptó una propuesta que Congar aconsejaba incesantemente: que se permitiera a Mons. Philips presentar una aclaración de los términos.

König, por Parente y por Henríquez. Después que Franić hubo leído su informe en el que se hacía crítica del capítulo, surgió un debate sobre si esto no haría aparecer que la comisión misma estaba dividida. Tromp y Philips propusieron que, después de que Franić hablara en el aula, König y Parente respondieran a sus críticas, pero esta idea fue rechazada y se decidió que ellos revisaran sus textos para incluir respuestas a las objeciones en sus informes iniciales.

Sin embargo, esta decisión se vio frustrada cuando Felici insistió en que los cuatro informes fueran impresos inmediatamente para uso de los padres. Una propuesta hecha por Charue, comunicada por Ottaviani, de que se imprimiera también una respuesta a las críticas de Franić, fue rechazada por Felici. Los tres informes positivos fueron enviados luego a la imprenta sin la aprobación final por parte de la comisión. Mientras tanto Franić y Fernández llevaron al impresor las revisiones al texto que el primero había leído ante la comisión. Luego los cuatro informes fueron impresos, apareciendo el informe crítico de Franić el último en el folleto, distribuido a los padres el 18 de septiembre. Cuando la comisión se enteró de esos sucesos en su reunión celebrada aquel mismo día, varios miembros formularon quejas por la decisión de Felici, y Ancel propuso que se apelara al Papa. König sugirió en cambio que la apelación se hiciera a los moderadores, y lo hizo él en una carta del 20 de septiembre, en la que proponía, en nombre de la comisión, que el orden de las presentaciones en el aula se invirtiera, de tal modo que las objeciones de Franić se oyeran en primer lugar y que los tres informes positivos fueran considerados como respuestas a las objeciones; esto evitaría además el dar la impresión de que la comisión misma se hallaba dividida. Los moderadores aceptaron esta propuesta, y ése fue el orden en que los cuatro informes se presentaron en el aula conciliar el día 21 de septiembre[243].

Mientras tanto, después de fallar en su intento de aplazar las votaciones sobre el capítulo III, los que se oponían a la colegialidad trataron de que se multiplicaran los votos de *non placet* sobre ciertas enmiendas al capítulo. El 18 de septiembre distribuyeron a los padres en la Plaza de San Pedro y en sus respectivos autobuses un texto que instaba a votar *non placet* sobre las enmiendas 2, 7-11, 13-14, 17 y 21, que tenían que ver con la sacramentalidad del episcopado, la colegialidad y las funciones de los obispos[244]. A Congar se le

243. Una copia de la carta de König puede hallarse en ISR, Lercaro papers, VI, 139. En cuanto a los detalles de la discusión en el seno de la Comisión Doctrinal, cf. Tromp, *Relatio Secretarii*, 5-10.

244. Cf. Tromp, *Relatio Secretarii*, 8, quien enuncia el título del documento como «Positio circa suffragationes de Const. Hier. Eccl. et in specie de Episcopis». A Congar se le dijo que, en una reunión de la Comisión Doctrinal, Parente y Tromp habían protestado vigorosamente contra las maniobras que Felici estaba apoyando en contra del capítulo III; sus críticas iban dirigidas especialmente «contra tres expertos italianos que inundaron ciertos obispados, por ejemplo, de Sudamérica con folletos que les indicaban el curso que había que seguir en las votaciones, párrafo por párrafo (JCng, 18 de septiembre). Según Caprile IV, 32, en la siguiente congregación general, el 21 de septiembre, Tisserant criticó la distribución de este texto y recordó a los padres la regla que ya les había sido enunciada; sus observaciones, omitidas en los *Acta Synodalia*, se dan en el informe taquigrafiado sobre las actas del día (Archives of the Catholic University of America): «Algunos padres se quejaron de que algunos expertos celebraran conferencias con el fin de fomentar y difundir ciertas tendencias. Esos padres se quejaron de que algunos miembros de la Comisión Doctrinal distribuyeran folletos contra los informes que se están leyendo ahora. Es deber mío recordar las normas que fueron dadas por el Santísimo Señor, y que fueron comunicadas de nuevo a los padres al comienzo de esta sesión, y cuya observancia se viene encareciendo constantemente». El informe general de Parente

dijo que el texto anónimo había sido escrito por tres italianos, entre ellos Lio, una procedencia confirmada quizá por el hecho de que el texto había sido distribuido el día anterior en una reunión de la Conferencia episcopal italiana, en la cual Carli había instado a esos votos negativos juntamente con un *placet iuxta modum* para la totalidad del capítulo[245].

El 21 de septiembre Franić comenzó su crítica argumentando que la afirmación que el texto hacía del carácter sacramental del episcopado determinaría indebidamente una complicada cuestión que hasta entonces había sido considerada como tema de libre debate entre los teólogos. El principal objeto de su crítica fue que el texto presentaba la novedosa opinión de que el colegio de los obispos es el sujeto del poder supremo sobre toda la Iglesia, una opinión que, si se vinculaba con la afirmación de que las tres potestades episcopales son conferidas en la consagración episcopal, significaría que los obispos tienen el derecho de ser co-gobernadores de la Iglesia. Ambas afirmaciones eran contrarias a la Escritura, a la tradición, al reciente magisterio pontificio y a la opinión común de los teólogos. Por este motivo, él pedía que el texto fuera revisado: «Porque sería algo completamente nuevo e inaudito y extraño el que una doctrina que antes del Concilio era considerada como menos común, menos probable, menos fundada, se convierta de repente en más probable, más aún, en una doctrina cierta y madura para su inserción en una constitución dogmática conciliar». Muchas de las dificultades con el texto se superarían si se añadiera una sentencia: «No es la intención del Concilio el dirimir cuestiones disputadas acerca del origen de la jurisdicción de los obispos y sobre la naturaleza de la potestad colegial de los obispos, a saber, si esa potestad existe permanentemente en acto o no, y por tanto estas cuestiones quedan a merced de la libre discusión». Franić terminó con breves observaciones en las cuales se pedía que la ley del celibato se retuviera para los diáconos permanentes[246].

El cardenal König comenzó su informe sobre los nn. 18-21 del capítulo III recordando a la asamblea que ésta no debía considerar los tres informes positivos como expresiones de una mayoría de la Comisión Doctrinal y el cuarto como expresión de una opinión minoritaria dentro de la comisión; los tres informes positivos, dijo, habían sido aprobados por la totalidad de la comisión. Luego se centró en la naturaleza sacramental del episcopado, que el texto presentaba con argumentos tomados de la liturgia, de la naturaleza del episcopado y de la práctica histórica. Recordó a los padres que la afirmación no era una definición solemne y que el texto evitaba entrar en cuestiones teológicas discutidas. Sobre el otro punto decisivo, a saber, que las tres funciones episcopales se comunican por medio de la consagración episcopal, él señaló que esto se había enunciado ya en los anteriores anteproyectos del esquema *De ecclesia*, y que era algo que correspondía a la voluntad de gran número de padres y estaba respaldado por sólidas razones[247].

sobre la colegialidad, con la aprobación de la Comisión Doctrinal, se refirió al suceso, pero, al menos tal como se ofrece en los *Acta Synodalia*, lo hizo de manera bastante más suave que la que Betti sugiere, cuando dice que Parente expresó su indignación «sin pelos en la lengua»; cf. AS III/1, 205-211, y Betti, *La dottrina sull'episcopato*, nota en p. 275.

245. JCng, 19 de septiembre; Bergonzini, *Diario del Concilio*, 117.

246. AS III/2. El obispo Butler estaba de acuerdo con una adición como la propuesta por Franić (cf. DButler, 23 de septiembre).

247. AS III/2, 201-205.

El arzobispo Parente habló luego sobre los nn. 22-27, que tratan del carácter colegial del episcopado. Sus observaciones eran esperadas con ansiedad, porque se trataba de la conversión a la doctrina de la colegialidad por parte de una persona que de ordinario se había situado en favor de la minoría[248]. Sus observaciones iniciales se centraron en el nº 22, que expone el argumento bíblico en favor de que el colegio de los obispos tiene su origen en el Señor, y afirmó que dicho colegio, con el Papa y bajo el Papa, es el sujeto de la suprema y plena potestad sobre toda la Iglesia. Esto no representaba una amenaza ni una limitación para la posesión personal de la misma potestad por parte del Papa. Después de resumir brevemente los restantes párrafos del capítulo, Parente respondió a las objeciones contra la colegialidad. El término «colegio», dijo, es muy antiguo, no implica igualdad entre todos sus miembros, incluye inseparablemente a su cabeza, el Papa, y no menoscaba la potestad del Papa. La doctrina de la colegialidad no era nueva, podía encontrarse entre muchos autores postridentinos, y correspondía bien a la más rica visión teológica de la Iglesia que había completado recientemente un enfoque primariamente jurídico[249]. Los observadores señalaron que el discurso de Parente fue acogido calurosamente con aplausos.

El obispo Henríquez informó sobre los dos últimos párrafos del capítulo, el nº 28 sobre los presbíteros y el nº 29 sobre los diáconos. Después de resumir el contenido de los mismos y responder a dificultades, explicó con algún detalle las cuatro votaciones que se efectuarían sobre el diaconado como ministerio permanente: sobre si se debía autorizar su restauración; sobre si ésta decisión era de la competencia de las conferencias episcopales locales; sobre si el diaconado se podía conferir a hombres casados maduros, y si se podía conferir a varones más jóvenes sin obligarlos a observar la ley del celibato[250].

d) *Las diversas votaciones sobre el capítulo III*

Después de los cuatro informes, Felici anunció el calendario de las votaciones sobre el capítulo III: treinta y nueve votaciones distintas, expresadas mediante el *placet* y el *non placet*, se efectuarían entre aquel día, 21 de septiembre, y el 29 de septiembre, siguiéndose la votación sobre el capítulo entero el día 30 de septiembre. La votación comenzó inmediatamente, y los resultados de las dos primeras de las cuatro votaciones efectuadas el 21 de septiembre fueron anunciados antes de que la congregación terminara: la primera votación (sobre el nº 18) tuvo un resultado positivo con 2166 votos a favor y 53 votos en contra, y la segunda votación (sobre el nº 19, el carácter colegial de los Doce) tuvo también un resultado positivo con 2012 votos a favor y 191 votos en contra. Al comienzo de la siguiente sesión Felici anunció los resultados de las otras dos votaciones: 2103 votos a favor y 106 votos en contra (sobre el nº 19, los orígenes del

248. Siri recoge el rumor de que Parente «fue invitado por el Papa mismo a hacerlo. Esto lo explicaría todo» (DSiri, 385).

249. AS III/2, 205-211. El texto, impreso en los *Acta Synodalia*, incluye referencias, que no se encuentran en el folleto distribuido a los padres, que aluden a obras recientes de Betti, Alberigo y Bertrams.

250. AS III/2, 211-218.

ministerio episcopal), y 2091 votos a favor y 115 votos en contra (sobre el nº 19, la transmisión de la función apostólica a los obispos)[251].

El 21 de septiembre, después de la congregación general en la que se leyeron los cuatro informes y comenzó la votación, Larraona volvió a atacar con otra carta dirigida al Papa. Después de lamentar el hecho de que las críticas expresadas por Franić en nombre de la minoría se hubieran leído en primer lugar[252], cuestionó la cita que Parente hizo del discurso de apertura pronunciado por el Papa, y la pretensión de Parente de que Pablo VI quería que las cuestiones disputadas quedaran resueltas por el Concilio. «¿Era éste el pensamiento de Vuestra Santidad? ¿Es decir, que se diriman también los puntos que –dado el estado actual de la ciencia teológica, histórica, litúrgica y jurídica– no pueden resolverse todavía, si no es corriendo el serio peligro de cometer enormes errores, que luego serían irreparables?». Larraona criticó también el fallo de Parente al referirse al *votum* de la Comisión bíblica, la cual había afirmado que la colegialidad no podía asegurarse a partir de las Escrituras. «¿Qué dirán los hermanos separados –preguntaba él un poco maliciosamente– acerca de este uso impropio de la Sagrada Escritura?». Se ha causado también la impresión errónea de que los tres informes positivos representaban la opinión unánime de la Comisión Doctrinal. «¡Vuestra Santidad sabe lo muy diferente que es la realidad!». Finalmente, Larraona añadió que estaba corriendo el rumor de que Pablo VI deseaba un voto de *placet* sobre todas las cuestiones, y esto inducía a muchos padres a dar votos positivos[253].

Las votaciones sobre las secciones más discutidas comenzaron el 22 de septiembre. Se realizaron ocho votaciones y los resultados fueron igualmente impresionantes. El mayor número de votos con *non placet* se registró en la séptima votación, en la cual 123 votaron contra el carácter sacramental del episcopado; en la octava votación, en la que 328 votaron contra el origen sacramental de las tres funciones episcopales; en la novena votación, en la cual 156 votaron contra una explicación de la ordenación episcopal; en la décima votación, en la cual 322 votaron contra la analogía entre la colegialidad apostólica y la colegialidad episcopal; y en la undécima votación, en la que 313 votaron contra una descripción de la colegialidad en la Iglesia antigua y contra la afirmación de que una persona llega a ser miembro del cuerpo de obispos en virtud de la consagración sacramental y mediante la comunión con la cabeza y los miembros del colegio[254]. Los resultados de estas votaciones revelaron que menos del 15% de los padres compartían

251. AS III/2, 227, 231-232, 236.

252. «Con arreglo a todas las normas del sano proceder, el claro y sereno informe de Mons. Franić, en el que se exponían las dificultades reales contra el texto oficial, ¿no debería haberse expuesto *después* del informe oficial de Mons. Parente? Si no se hizo así ¿no fue por un intento injusto de impresionar a los padres y para tratar de que muchas personas creyeran que todas las dudas suscitadas por Mons. Franić habían quedado resueltas? Si el informe de Mons Franić hubiera sido el último –como debiera haberlo sido–, muchos padres habrían adquirido mayor certeza de la gravedad de los problemas sobre los que se les pedía que votaran» (*Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 622; la misma crítica se repitió más tarde, cf. p. 630).

253. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 622-623. Inmediatamente después de la pretensión expresada en su último párrafo de que esta carta suya «no era más que la expresión filial de completa confianza en aquel que dirige a la Iglesia», Pablo VI puso un signo de interrogación.

254. AS III/2, 245, 249, 253, 254, 265-266.

las reservas de quienes se oponían a la colegialidad[255]. Los votos negativos no se aproximaron a este porcentaje en los escrutinios que siguieron durante la semana siguiente, ni siquiera en la decimotercera votación, que fue sobre la potestad suprema y plena de la totalidad del colegio de obispos, y en la que hubo únicamente 292 votos de *non placet*[256]. Tan solo en los escrutinios sobre la restauración del diaconado permanente se registraron números importantes de votos negativos. En la votación sobre el hecho de permitir a las conferencias episcopales el adoptar la decisión de restaurar o no el diaconado, 702 padres votaron en contra; 629 de ellos votaron en contra de la ordenación de varones casados maduros; y en la única enmienda que sería rechazada por la asamblea, 1364 votaron contra la posibilidad de ordenar a jóvenes sin imponerles la obligación del celibato[257].

El carácter agresivo de los ataques contra el capítulo III y las críticas, apenas disimuladas, contra el liderazgo del Papa, ayudan a explicar el *Deo gratias!* expresado por Pablo VI al escuchar el resultado de estas primeras votaciones importantes sobre la colegialidad episcopal. Aunque en una nota, cuyo verdadero significado no quedaría claro sino al final de la sesión, el Papa dijo que «hay algunas expresiones que es necesario perfeccionar», sin embargo podía interpretar los votos como una confirmación de sus opiniones personales y como una prueba de que las críticas, tan despiadadamente expresadas, no sólo no eran válidas, sino que de hecho eran compartidas por un pequeñísimo grupo[258].

A pesar de ello, los pobres resultados obtenidos en esas votaciones particulares no disuadieron a quienes se oponían a la colegialidad, y éstos volvieron a la lucha en dos frentes: primeramente, tratando de multiplicar los votos de *placet iuxta modum* en la votación final sobre el capítulo III, y en segundo lugar, continuando en su empeño de ejercer presión sobre Pablo VI entre bastidores. Consideraremos por separado estas dos estrategias.

e) *La guerra de los «modi»*

Para entender lo que se hallaba en juego, es necesario conocer algunos antecedentes. El plan de las votaciones, aprobado abrumadoramente por la mayoría, preveía va-

255. Cf. Betti, *La dottrina sull'episcopato*, 282: «El resultado fue más positivo que cualquier previsión optimista». Congar recoge información obtenida de Mons. Hacault, un obispo canadiense que, por error, había sido invitado a una reunión del grupo contrario a la colegialidad: «Los participantes en esta reunión se sintieron muy decepcionados, porque contaban, para las votaciones importantes, con obtener 700 o incluso 800 votos... Uno de ellos dijo: 'Cuando los jefes traicionan, los soldados toman la iniciativa'» (JCng, 25 de septiembre).

256. AS III/2, 353.

257. AS III/3, 19, 25, 43.

258. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 627-628. Congar refiere que el Papa dijo a Mons. Capovilla que «el pasado lunes y el pasado martes fueron los días más hermosos de su vida» (JCng, 25 de septiembre). El informe de Prignon al embajador belga repite esta misma observación y añade: «Durante la audiencia, él confió al cardenal Silva (de Chile) que 'ahora no hay quien pare al Concilio', y ese mismo día repitió lo mismo a un obispo francés» (*Rapport sur la première décade de la IIIe session conciliaire*, 7). Véase también D-Semmelroth, 23 de septiembre, que informa sobre la audiencia de Döpfner con el Papa.

rias posibilidades distintas. Para aquellos capítulos sobre los que se iba a realizar una sola votación, los padres podían votar *placet*, *non placet* o *placet iuxta modum*. Para los capítulos en los que la Comisión Doctrinal proponía distintas votaciones sobre enunciados particulares, las alternativas quedaban reducidas a *placet* y *non placet*. Después de efectuadas ya todas estas votaciones, la votación sobre el capítulo entero permitiría la expresión de reservas mediante un *placet iuxta modum*. Como hacía notar el P. Tromp, secretario de la Comisión Doctrinal, este voto de «sí con reservas» «puede no significar nada y puede significarlo todo»; es decir, puede referirse a materias relativamente triviales como la corrección de un error de imprenta o a materias que, al menos en la mente de quien las presentaba, implicaban un tema de fe que exigía enmiendas, adiciones, omisiones, trasposiciones, etc.[259]

Si un capítulo recibía una mayoría de votos de *non placet*, entonces era rechazado, desde luego. Si un capítulo recibía dos tercios de votos de *placet*, entonces era considerado como definitivo, pero se pedía, no obstante, a la Comisión Doctrinal que considerara lo que los *modi* ofrecían, a fin de mejorar el texto o corregir un error no advertido anteriormente. Si un capítulo recibía una aprobación de dos tercios, pero únicamente añadiendo los votos de *placet iuxta modum* a los votos de simple *placet*, entonces el texto se consideraba aprobado, pero su carácter definitivo quedaba suspendido hasta que la Comisión Doctrinal estudiara los *modi*. Esta comisión tenía que rechazar cualquier *modus* que se opusiera directamente a algún enunciado particular, aprobado ya en la votación anterior sobre enmiendas específicas. En el caso de cuestiones disciplinares, lo que contaba era el número de *modi*; ahora bien, puesto que el texto *De ecclesia* era un texto doctrinal, la regla era que «los *modi* debían ponderarse más que numerarse», es decir, las razones ofrecidas importaban más que el número de personas que las ofrecían. Después de clasificar los *modi*, la Comisión Doctrinal tenía que emitir un juicio sobre ellos, y se requería una mayoría de dos tercios para su aprobación, con cuyo fin había que preparar una *Relatio de modis expendendis* [Informe sobre la manera de considerar los *modi*] para explicar a la asamblea cuáles eran los *modi* que habían sido aceptados y cuáles los rechazados, y por qué razones.

Los cambios en el texto que iban más allá de cuestiones de estilo debían presentarse a la asamblea para una votación de *placet* o *non placet*, que requería para su aprobación una mayoría de dos tercios. Los rechazos de *modi* no serían votados individualmente, sino en una votación general, en la que bastaba una mayoría simple para aprobar la labor de la comisión; cuando se trataba de cuestiones particularmente importantes o controvertidas, este voto podía especificarse. Cuando dos tercios de los padres aprobaban correcciones propuestas por la comisión y aceptaban por mayoría simple el rechazo que la comisión hacía de otras correcciones, el texto era considerado entonces como

259. Tromp, *Relatio Secretarii*, 45. Tromp señaló incluso, como cosa curiosa, que uno de los *modi* recibidos decía: *Placet iuxta modum, i.e. valde placet* [«Placet iuxta modum, es decir, me gusta mucho»]. La entretenida descripción que Tromp hace de la variedad de tamaños, presentaciones y formas de los *modi* (¡algunos de ellos escritos en tarjetas postales ilustradas!) y de la forma caótica en que la Comisión Doctrinal los recibía explican el tiempo y el trabajo que se necesitaba para ordenarlos y examinarlos. Su petición de una forma normalizada en la que hubiera que presentar los *modi* fue desestimada (cf. *ibid.*, 45-46).

definitivo, aunque los moderadores podían autorizar también otra votación general por medio de *placet* y *non placet*[260].

Esta explicación, bastante extensa, resulta necesaria porque los procedimientos de votación eran lo suficientemente complicados como para hacer que un observador tan despierto como Congar se sintiera perplejo, pero especialmente porque la votación sobre el *De ecclesia* estaría caracterizada por lo que pudiera llamarse una guerra de *modi*. La batalla se libró particularmente en torno al capítulo III. Las treinta y nueve enmiendas que fueron presentadas a votación tenían que decidirse mediante un voto de *placet* o de *non placet*. Pero cuando se registraran esos votos –y demostrarían de hecho que eran abrumadoramente positivos– entonces tendría que haber una votación sobre la totalidad del capítulo. Aquí las exigencias eran elevadas. Si el capítulo recibía una votación positiva de dos tercios, entonces se hallaba a salvo, pero si el número de *placet iuxta modum* impedía que se alcanzara una elevada mayoría, el capítulo entero correría peligro, con la posibilidad de que quedase aplazado indefinidamente. Por eso, ambas partes prepararon sus estrategias y se movilizaron.

Aun antes de la tercera sesión, se expresó la idea de proporcionar alguna satisfacción a la minoría, asegurando que sus *modi* serían estudiados seriamente. Esta preocupación se hizo ya evidente en una reunión entre Felici y los secretarios de las comisiones conciliares, celebrada el 9 de septiembre. El secretario general deseaba que la Comisión Doctrinal estudiara incluso las observaciones presentadas fuera del plazo límite, por razones psicológicas, no por razones jurídicas. Aunque legalmente los *modi* no tendrían solidez y podrían ser desatendidos después de que un capítulo hubiera sido aprobado por una mayoría de dos tercios, había razones prácticas que aconsejaban estudiarlos[261].

Cuando los votos sobre enmiendas particulares al capítulo III revelaron lo reducido que era su número, la estrategia de quienes se oponían a la colegialidad llegó a ser la de multiplicar el número de *placet iuxta modum* para la votación final sobre la totalidad del capítulo, con la esperanza de que esos votos fueran lo suficientemente numerosos como para impedir una mayoría de dos tercios a favor, y para que de este modo se volviera a abrir la discusión sobre el capítulo. Con este fin se preparó y distribuyó ampliamente una serie de *modi* propuestos, la mayoría de los cuales se oponían directamente a los enunciados que acababan de ser aprobados por las votaciones de la asamblea sobre las enmiendas. Los *modi* fueron impresos en forma de papeletas de votación, fácilmente separables («tagliare qui» [cortar aquí], se decía en cada papeleta), en cada una

260. Este resumen está tomado de un memorándum de cuatro páginas, *Précisions sur la procédure «iuxta modum»*, escrito por Aimé Georges Martimort el 29 de septiembre de 1964, la víspera de la votación sobre la totalidad del capítulo III (ISR, Lercaro papers, XXIV, 612).

261. Tromp, *Relatio Secretarii de laboribus Commissionis de Doctrina Fidei et Morum (17 Iulii – 31 Decembris 1964)*, 2. Uno de los observadores, Vittorio Subilia, comentaba: «En cualquier asamblea, eclesiástica o política, las enmiendas hay que presentarlas antes de la votación; y cuando el texto está aprobado, no puede ya modificarse, porque incluso una modificación aparentemente de forma puede cambiar el sentido del texto mismo. Si se concediera la posibilidad de que por este medio los órganos de la curia, sin hallarse bajo control, pudieran modificar textos aprobados, entonces la soberanía de la asamblea quedaría privada de autoridad» (*Report of Observer*, 2).

de las cuales se hallaba indicado el cambio textual deseado y la razón para desearlo, y se dejaba un lugar para la firma[262]. Una serie parecida de *modi* fue preparada en el seno de y –al parecer– a petición de la Conferencia episcopal italiana, y enviada a sus miembros el 25 de septiembre. Mons. Bergonzini los describía como «los *modi* propuestos por la CEI [Conferencia episcopal italiana]», y se decía que eran «la última tentativa para impedir la aprobación de la totalidad del capítulo en su actual versión»[263]. Una variante de esta táctica consistía en que muchos obispos dijeran simplemente que estaban de acuerdo con la modificación a la que instaba otro obispo.

Los defensores de la colegialidad se movilizaron también para derrotar esa estrategia. En una reunión del 17 de septiembre los delegados de conferencias episcopales acordaron pedir a los presidentes que aclararan el significado del voto *placet iuxta modum*. Propusieron también que representantes de las jerarquías se reunieran para discutir y acordar los principales *modi* que había que presentar[264]. El 19 de septiembre se celebró una reunión de aproximadamente treinta obispos o expertos que representaban a unos quince obispados, con el fin de discutir procedimientos con respecto a los *modi*. Después de las exposiciones hechas por Philips y Martimort, se acordó votar *placet* sobre diversas enmiendas particulares que iban a presentarse a los obispos, y lograr que el mayor número posible de padres votaran *placet* en la votación final sobre el capítulo, dejando que el mayor número posible de *modi* fueran presentados por unos cuantos obispos de alguna importancia. De lo contrario, el número de *modi* podía llegar al punto en que no se alcanzara una mayoría de dos tercios de votos de *placet*, y el capítulo quedase entonces, según palabras de Felici, «colgado del aire». Martimort, reflejando su experiencia adquirida en la Comisión sobre la liturgia, compuso una descripción, difundida extensamente, del significado de un voto *iuxta modum*, juntamente con un esbozo de esta táctica. El obispo Luis E. Henríquez, miembro de la Comisión Doctrinal, compuso un documento asesor, difundido también ampliamente, en el que instaba a los obispos a no firmar los *modi* que habían sido copiados a ciclostilo y difundidos en centenares de copias; en vez de ello, las conferencias episcopales podrían reunirse y acordar que unos pocos *modi* fueran presentados por el menor número de miembros, votando *placet* todos los demás miembros[265].

262. Betti reproduce esas papeletas en *La dottrina sull'episcopato*, 509-519.

263. Bergonzini, *Diario del Concilio*, 126. La carta de Castelli decía que él estaba enviando los *modi* de conformidad con el «deseo expresado en la reunión del episcopado italiano, celebrada en la Domus Mariae (24.IX.1964)» (ISR, Florit papers, L. 571). Lercaro hablaba de esos esfuerzos como «la propaganda de los 'modi' que son enviados a los padres en bloques enteros» (*Lettere*, 272).

264. *Prima coadunatio delegatorum ex nonnullis Conferentiis episcopalibus, «Domus Mariae», 17 septembris 1964* (Primeau, *Report to the U. S. Hierarchy on the Meeting of the International Committee, september 18* [sic]*, at Domus Mariae*, Archives of the Catholic University of America, Primeau papers).

265. Martimort, *Précisions sur la procédure «iuxta modum»*; el documento de Henríquez puede hallarse en: Betti, *La dottrina sull'episcopato*, 520-521; una nota manuscrita sobre una copia del mismo, que se halla en CLG, Prignon papers, 851, dice que se hicieron 1500 ejemplares del documento de Henríquez. Se convino adoptar la misma estrategia en la reunión del 25 de septiembre de los delegados de conferencias episcopales (cf. *Secunda coadunatio delegatorum ex nonnullis Conferentiis episcopalibus, «Domus Mariae», 25 septembris 1964*; Primeau, *Report to the U. S. Hierarchy on the Meeting of the International Committee, September 25, 1964, at Domus Mariae*, Archives of the Catholic University of America, Primeau papers).

Se ha discutido la actitud de Felici, secretario general, sobre esta táctica. Ciertamente, él multiplicó las instrucciones acerca de los *modi* cuando se acercaba la votación final sobre el capítulo III. Y así, el 24 de septiembre recordó a los obispos que la votación sobre la totalidad del capítulo iba a tener lugar el 30 de septiembre, y que debían comenzar a preparar sus *modi*, uno en cada página. El 28 de septiembre también recordó que sería contrario a las reglas conciliares el hacer constar muchos nombres en un solo *modus*: «Cada padre que desee añadir un *modus* debe escribirlo él mismo y firmarlo con su nombre –*cada padre*–»[266]. El 29 de septiembre, después de explicar que esta observación se había hecho «por mandato del presidente», prosiguió acentuando la completa libertad de la que disponía cada padre hasta que un texto fuera definitivamente aprobado, y aseguró a los padres que los *modi* serían cuidadosamente examinados, aunque tal cosa no fuera técnicamente necesaria, por haberse alcanzado la mayoría requerida[267]. El día 30 de septiembre, el día de la votación final, Felici recordó a los padres que los «*modi* colectivos» no eran válidos, y respondiendo a la pregunta de si alguien que había votado *placet* podía presentar todavía un voto, les dijo que eso no tenía sentido. Un voto de *placet* significaba pleno acuerdo; las reservas y las enmiendas pueden efectuarse únicamente por medio de un voto *iuxta modum*[268]. Congar interpretó las observaciones de Felici como encaminadas hacia la táctica adoptada por la mayoría con el fin de reducir el número de *modi*, particularmente como lo había expresado Henríquez, mientras que Wenger las consideraba como un esfuerzo anticipado por apaciguar a la minoría[269].

Se adoptó una última decisión antes de la votación final sobre el capítulo III. En una reunión del 23 de septiembre, la Comisión Doctrinal aprobó una propuesta de Tromp de que se pidiera a los moderadores que autorizaran dos votaciones finales sobre el capítulo, una sobre los nn. 18-23, que trataban de la cuestión de la colegialidad, y la otra sobre los nn. 24-29, que incluían la disputada cuestión acerca de la restauración del diaconado[270]. La labor de la comisión, decía él, se reduciría grandemente si al menos la segunda votación revelara una mayoría de dos tercios[271]. Esta división favorecería también, desde luego, a la mayoría impidiendo que los votos negativos o cualificados, motivados por la oposición al párrafo sobre el diaconado, se añadieran a los votos negativos motivados por la oposición a los párrafos sobre la colegialidad, originando así una votación final que constituyera una amenaza para todo el capítulo.

266. AS III/2, 467, 567, 596.
267. AS V/3, 9-10.
268. AS III/3, 59-60.
269. JCng, 29-30 de septiembre; Wenger III, 79: «Recibí la impresión de que Mons. Felici quería provocar los votos *iuxta modum*. Los moderadores se sintieron también sorprendidos de ello. Mons. Felici les respondió entonces que el Papa le había pedido que hiciera este anuncio. Era ya una manera de apaciguar a la minoría». Wenger no indica la fuente de su observación sobre el Papa. Cf. también AS VI/3, 394-396, que contiene el texto de una queja enviada a Felici acerca del memorándum de Henríquez.
270. Este punto fue enunciado por Mons. Civardi en su petición semejante, dirigida a los moderadores el 27 de septiembre (cf. AS V/2, 693).
271. Tromp, *Relatio Secretarii*, 12. La propuesta oficial de Ottaviani sobre la materia se halla en AS VI/3, 392.

El 28 de septiembre, Felici anunció en el aula que los moderadores habían admitido esta división de la votación final sobre el capítulo III[272]. El obispo Carli apeló inmediatamente a los moderadores y al tribunal del Concilio, alegando que esa decisión era ilegal, porque iba en contra de la decisión adoptada por la asamblea de que hubiera una sola votación sobre el capítulo[273]. El 30 de septiembre, el día en que estaba programada la votación, Felici anunció que los moderadores habían tomado nota de esta apelación y habían dejado en manos de la asamblea el decidir. Casi unánimemente los padres se declararon a favor de una votación en dos partes[274]. La votación comenzó inmediatamente, recibiendo la primera parte del capítulo 1624 *placet*, 42 *non placet* y 572 *placet iuxta modum*; y recibiendo la segunda parte 1074 *placet*, 53 *non placet* y 481 *placet iuxta modum*[275]. Así que ambas partes del capítulo III recibieron votos más que suficientes para asegurar su futuro. La revisión del capítulo se hallaba ahora en las manos, o así se pensaba, de la Comisión Doctrinal.

f) *Intervenciones iniciales del papa Pablo VI*

El método ordinario para ocuparse de los *modi* era hacerlo por medio de una subcomisión técnica, dentro de la Comisión Doctrinal, que seleccionaría los *modi* y formularía recomendaciones para el total de la comisión. La subcomisión, integrada por Charue, Tromp, Philips y Heuschen (que ocupaba el lugar del *relator*, König), redujo los 572 *modi* relativos a la primera mitad del capítulo y los 481 relativos a la segunda mitad, a un total de 242 *modi* distintos. Pero cuando la comisión plenaria iba a discutir la manera de ocuparse de los *modi* en su reunión del 19 de octubre, Ottaviani anunció que había recibido una carta de Mons. Dell'Acqua en la que éste le pedía, en primer lugar, que un representante de la minoría se añadiera a la subcomisión técnica, y en segundo lugar, que la regla de no volver a considerar cosas ya decididas se entendiera de manera menos estricta. Una votación para elegir a un representante de la minoría no llegó a ningún resultado, porque Granados recibió quince votos y Franić seis. Varios miembros pidieron a Tromp, que se sentía personalmente ofendido por la propuesta de Dell'Acqua, que diera seguridades a éste acerca de la rectitud y la objetividad de la labor llevada a cabo por la subcomisión[276].

La propuesta de añadir representantes de la minoría a la subcomisión técnica fue una primera respuesta positiva a quienes se oponían a la colegialidad. En sus cartas dirigidas al Papa, el grupo de Larraona había mostrado claramente que ellos habían perdido la fe en la Comisión Doctrinal, la cual –en opinión de ellos– no había dado nunca

272. AS III/2, 584-585. No se encuentra ningún registro de esta decisión en las actas oficiales publicadas en AS V/3; bien pudiera ser que la decisión se adoptara en una reunión oficiosa de los moderadores.

273. AS V/2, 693-694. Una objeción a la división de la votación final fue expresada después del hecho, en una carta escrita probablemente por el grupo en torno a Larraona, pero enviada al Papa con el nombre de Mons. Dante el día 22 o 23 de octubre (cf. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 640).

274. AS III/3, 59-60.

275. AS III/3, 68, 129-130.

276. Cf. Tromp, *Relatio Secretarii*, 24-25; JCng, 20 de octubre; D-Semmelroth, 19 de octubre.

la debida satisfacción a la minoría existente en su interior; por este motivo, pidieron el 13 de septiembre que el capítulo III fuera asignado a una «congregación de teólogos», especial y diferente, para que procediera a su examen y revisión. Quizás en respuesta a esta solicitud, el 18 de septiembre uno de los asesores del Papa sugirió que se asociara con la Comisión Doctrinal a Ruffini, Staffa, Bertrams y/o Colombo, pero el párrafo en que se formulaba esta propuesta se hallaba enteramente cruzado por una línea, al parecer por obra del Papa[277]. Al día siguiente, en el memorándum en que Felici aconsejaba al Papa que no aplazara las votaciones sobre el capítulo III, hablaba de asignar los *modi* que pudieran recibirse «a la comisión competente *o a otro organismo que se creara*», a fin de revisar el texto de tal manera que éste pudiera conseguir una mayoría lo más numerosa posible[278]. Después de la aprobación de este capítulo el día 30 de septiembre, Larraona presentó algunos *modi* al Papa, pero repetía que la mejor manera de resolver el problema era nombrar «un grupo de teólogos verdaderamente imparciales y ajenos a las controversias» para revisar el texto, de tal manera que éste no decidiera cuestiones disputadas[279].

El Papa no aceptó esta propuesta, pero consideró seriamente otra cuya autoría nos es desconocida: que se nombrara a otros dos obispos para la subcomisión técnica que trabajaba sobre los *modi* del capítulo III, con el fin de que tranquilizaran a la minoría, asegurándola que sus propuestas estaban siendo tomadas en serio. Se formuló también la propuesta de que la regla de la comisión de no volver a examinar cosas ya decididas, «'a menos que una nueva discusión sea impuesta por una autoridad superior', no debe interpretarse demasiado rígidamente, mientras un *modus* tenga serias razones, y una nueva discusión pueda servir para justificar en el informe por qué el *modus* propuesto no fue aceptado». Pablo VI pidió que estas propuestas fueran enviadas a Ottaviani para preguntarle «si pueden ser aceptadas sin originar inconvenientes»[280].

Después de la discusión de las propuestas en el seno de su comisión, el 19 de octubre, Ottaviani envió un funcionario del Santo Oficio (se supone que fue Tromp) a la secretaría de Estado para explicar que la subcomisión técnica no había adoptado, ella misma, decisiones y para expresar la opinión de que añadir otros miembros prolongaría la tarea. El 20 de octubre una nota en la que se exponía esta respuesta fue llevada por Ciappi a Dell'Acqua, quien declaró que no se hallaba convencido de ello. En la nota Pablo VI mismo escribía: «Para eliminar todos los motivos de desconfianza, parece conveniente que un representante de los que no aceptan pacíficamente el texto del esquema quede asociado a todas las fases del examen de los votos *iuxta modum* del capítulo III; y que, por tanto, incluso para el primer estudio de los votos, se halle presente tal representante. Esto no se sugiere por falta de confianza en quienes están trabajando ahora, sino por el deseo de que los ánimos de todos los padres conciliares se serenen más y adquieran mayor confianza»[281].

277. *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 614.
278. *Ibid.*, 618; la cursiva ha sido añadida.
279. *Ibid.*, 631.
280. *Ibid.*, 632.
281. *Ibid.*, 635-636. Una nota posterior, con fecha 8 de noviembre de 1964, de autor desconocido, indica dos motivos para el cambio de procedimiento en la manera de ocuparse de los *modi*: «para mostrar que

Ante la insistencia pontificia, Philips fue capaz, según afirma él, de lograr el nombramiento de Franić para la subcomisión, pero este último, reconociendo que todas las decisiones se adoptaban al nivel de la comisión plenaria, declinó participar en la labor técnica[282]. La cuestión, pues, se abordaría en otro lugar.

6. *El esquema sobre los obispos*

El esquema *De pastorali episcoporum munere in ecclesia*, que fue el segundo texto en ser presentado a la asamblea durante la tercera sesión, era el resultado de la fusión, ordenada por la CC, de dos anteproyectos anteriores, uno de ellos *De episcopis ac de dioecesium regimine* y el otro *De cura animarum*. Esta tarea fue confiada a la Comisión ampliada para los obispos y el gobierno de las diócesis, dentro de la cual Mons. Veuillot y Mons. W. Onclin, un canonista de Lovaina, fueron responsables en gran parte de la elaboración de un texto considerablemente revisado, que fue aprobado en comisión plenaria en marzo de 1964 y luego por la CC el 16 de abril. Revisado a la luz de las observaciones formuladas en la última reunión mencionada, fue impreso y enviado a los obispos el 22 de mayo.

Después de un breve prefacio, el texto se hallaba dividido en tres partes. La primera estudiaba las responsabilidades de los obispos con respecto a la Iglesia universal; la segunda, las funciones de los obispos como cabezas de Iglesias particulares, y la tercera, la cooperación regional entre obispos, que se halla institucionalizada a través de órganos tales como los concilios particulares y las conferencias episcopales. En cada una de las tres secciones había materias controvertidas. En la tercera, lo era la nueva preeminencia y la incrementada autoridad para la adopción de decisiones que el esquema concedería a las conferencias episcopales; en la segunda lo era el tratamiento de la exención de los religiosos; y en la primera, la nueva introducción doctrinal, escrita por Veuillot y Onclin, los cuales, siguiendo las trayectorias marcadas por el famoso voto orientativo del 30 de octubre de 1963, fundamentaban los ministerios episcopales en la ordenación sacramental y afirmaban la potestad plena y suprema del colegio de obispos sobre toda la Iglesia. Así que los que se oponían a la doctrina de la colegialidad en el capítulo III del *De ecclesia* llegaron a oponerse al capítulo primero del *De episcopis*.

Esta oposición se había comenzado a sentir ya, cuando el esquema fue presentado a la CC en abril de 1964. El día 27 de marzo Mons. Luigi Carli, miembro de la Comisión para los obispos y decidido oponente a la colegialidad, pidió al cardenal Marella, presidente de dicha comisión, que transmitiera a la CC una carta y una serie de observaciones sobre el esquema. Se quejaba de que sus observaciones no habían sido suficientemente discutidas en la reunión de la comisión plenaria en marzo, ni se les había

se han tenido en cuenta los votos *iuxta modum* –de lo contrario se trataría de una broma–», y «para dar un mentís a lo que se está susurrando, a saber, que sólo dos o tres personas dominan el Concilio y que constriñen al Papa a que siga sus ideas; precisamente este particular, dado el clima del Concilio, hay que tenerlo bien presente» (*ibid.*, 663-664).

282. «Notes pour servir à l'histoire de la Nota Praevia Explicativa», en *Primauté*, 66. Comentando la invitación de Philips a Franić para que se uniera a la subcomisión técnica, Congar escribía: «¡Vaya táctica!».

dado una respuesta teológica satisfactoria. Él esperaba que la CC las considerara «incluso para evitar que en el aula se deba presentar un informe de la minoría». Las críticas de Carli se concentraban en la primera sección del esquema, y en particular en las afirmaciones que se hacían sobre el origen sacramental de las potestades episcopales y sobre la responsabilidad colegial de los obispos con respecto a la Iglesia universal. Proponía que se eliminaran esas secciones doctrinales, a fin de que no se intentara dar por resueltas cuestiones teológicas disputadas, y para que el texto fuera primordialmente pastoral por su naturaleza y discutiera sencillamente el ejercicio de las funciones episcopales en la Iglesia[283].

En su informe del día 16 de abril a la CC, el cardenal Döpfner tomaba nota de las observaciones de Carli, pero pensó que no era necesario enviárselas a los padres juntamente con el esquema revisado; en cambio, esas observaciones podrían estudiarse entre las observaciones escritas que los padres remitieran antes de la reapertura del Concilio. Las actas oficiales de la reunión incluyen la siguiente decisión: «El esquema debe ser enviado a los obispos, invitándose antes a la comisión a considerar la oportunidad de omitir desde ahora las referencias doctrinales a la colegialidad de los obispos, que son propias del esquema *De ecclesia*»[284]. En su carta a Marella del 22 de abril, Felici comunicaba las conclusiones de la CC, pidiendo que las notas presentadas por Carli se consideraran juntamente con otras observaciones escritas que pudieran surgir, y pidiendo que la comisión considerase la conveniencia de eliminar las referencias a la colegialidad, «de las que debiera hablarse únicamente en el esquema *De ecclesia*»[285]. Cuando recibió una copia de la carta de Felici, Veuillot solicitó aclaraciones al cardenal Liénart, expresando el temor «de que los detalles de este último párrafo sean una interpretación personal, por Mons. Felici, de los trabajos y de las conclusiones de la comisión». En esta nota se incluye la respuesta de Liénart: «La CC no formuló nunca tal reserva»[286].

En su respuesta a Felici, el cardenal Marella le aseguraba que la reunión plenaria de la Comisión para los obispos, programada para la primera semana de la tercera sesión, se atendría a las dos instrucciones dimanadas de la CC[287]. Mientras que el informe de Döpfner a la CC había previsto que la comisión plenaria se reuniera en junio para preparar un texto definitivo para la tercera sesión, vemos que Marella aplazaba aquí la próxima reunión plenaria de su comisión hasta los primeros días de la nueva sesión. Los motivos para este aplazamiento pueden hallarse en una carta de Veuillot a Garrone, en la cual informaba que Marella le había dicho que él aprobaba en general el esquema sobre los obispos, pero que «sin embargo, sería necesario quizás revisarlo en septiembre a fin de ponerlo al unísono con el *De ecclesia*». Veuillot advertía a Garrone, miembro de la Comisión Doctrinal, que, según Marella, el esquema sobre la Iglesia sería «objeto de una nueva revisión que volviera sobre los votos de este invierno y que atenuase

283. Cf. AS V/2, 187-191.
284. AS V/2, 291.
285. AS V/2, 480.
286. ISR, Veuillot papers, nº 71.
287. AS V/2, 502.

las afirmaciones sobre la sacramentalidad y la colegialidad, consideradas imprudentes por teólogos romanos»[288]. La misma motivación se aprecia también en una nota sin fecha, titulada «Nota sullo schema De pastorali episcoporum munere in ecclesia», escrita por Vincenzo Carbone, un experto de la Comisión para los obispos, que proponía que se eliminasen los temas sobre cuestiones teológicas disputadas que, decía él, «apenas son tocadas y que son imprecisas en su mayor parte. Puede predecirse que esos temas no conseguirán el consenso de muchos padres». Señalaba también que «esos temas son ahora el objeto de acaloradas discusiones y que la comisión doctrinal sobre la doctrina de la fe y de la moral está trabajando para poner a punto una fórmula que pueda ser aprobada por la sagrada asamblea»[289].

Claramente el esquema sobre los obispos, o al menos su primera sección, quedaba retenido ahora, hasta que se resolviera la disputa sobre la colegialidad en el esquema *De ecclesia*. De hecho, quienes se oponían a la colegialidad, como Staffa, incluían el texto sobre los obispos en el material que ellos distribuyeron sobre la cuestión.

La Comisión para los obispos se reunió en sesión plenaria el 16 de septiembre, dos días antes de que la asamblea fuera a iniciar la discusión de su texto. No se efectuaron cambios en los textos que trataban de la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad. Pero se decidió introducir dos nuevas secciones en el párrafo 18; la primera afirmaba el derecho de los obispos a desempeñar sus funciones, libres de interferencias por parte de la autoridad civil, y la otra insistía en el derecho exclusivo de la Iglesia a nombrar y establecer obispos, y pedía que en el futuro no se concedieran derechos, a este respecto, a los poderes civiles, y que los gobiernos que habían disfrutado de este derecho en el pasado renunciasen ahora libremente a él. Estas inserciones tenían su origen en una sugerencia del cardenal Bueno y Monreal, arzobispo de Sevilla, expresada en una reunión de la comisión celebrada en marzo. Puesto que la materia tenía que ver con relaciones existentes desde hacía tiempo con gobiernos y que tenían carácter delicado, el secretario de Estado Cicognani fue consultado y dio su aprobación a la idea y a los textos elaborados[290].

La discusión del esquema *De pastorali episcoporum munere in ecclesia* comenzó el 18 de septiembre de 1964, inmediatamente después de las últimas intervenciones sobre el *De beata*. Se había decidido que el debate se limitara a los materiales no discutidos ya durante la segunda sesión, es decir, a los nuevos párrafos y a las secciones tomadas del esquema anterior *De cura animarum* que no se habían presentado nunca ante toda la asamblea[291]. La *Relatio* oficial no hizo referencia alguna a las disputas con respecto a la colegialidad, exceptuada la afirmación de que la aprobación del esquema sería condicional, es decir, reconociéndose que el texto podría ser revisado para hacer que se ajustara a cualesquiera revisiones que se efectuaran en el *De ecclesia*. En su informe verbal Veuillot repitió esta notificación, pero justificó también el prefacio teológico y

288. Veuillot a Garrone, 29 de mayo de 1964 (copia); ISR, Veuillot papers, 41.
289. ISR, Veuillot papers, nº 730.
290. La documentación inicial puede hallarse en AS V/2, 650-654; los textos que debían insertarse se encuentran en AS III/2, 63-64.
291. Una lista de ellos puede encontrarse en AS III/2, 57.

otros enunciados sobre la colegialidad, basándose en que un tratamiento del ministerio pastoral de los obispos tenía que fundamentarse teológicamente en la doctrina expuesta en el esquema sobre la Iglesia[292].

Después de los informes generales, que fueron leídos por el cardenal Marella y Mons. Veuillot, trece padres hablaron el primer día, seis el segundo día, diecinueve el tercero, y dos en el cuarto y último día del debate. El obispo Carli aprovechó la ocasión de su discurso para repetir sus críticas del texto elaborado por su propia comisión. De manera particular, él planteaba el argumento de que la teoría de la colegialidad que se presuponía en aquel texto daba prioridad a la relación de los obispos con el colegio de obispos, más que con la Iglesia particular de la que el obispo tiene la presidencia. Esta opinión, decía, se hallaba en contradicción con la historia y con la tradición, se exponía a considerables dificultades, y necesitaba ulterior investigación exegética, histórica, litúrgica y jurídica. Terminaba con algo así como un argumento *ad hominem*, dirigido hacia quienes proponían esta nueva idea, y eran observaciones que quizá pretendían afectar también a la votación sobre el capítulo III del esquema *De ecclesia*, que estaba a punto de comenzar:

> Ahora leemos en textos y hemos oído recientemente en el aula que el Concilio no desea definir cuestiones debatidas entre teólogos con respecto a la divina revelación y a la Bienaventurada Virgen María. ¿Por qué, entonces, no utilizamos el mismo criterio prudente en cuestiones tan importantes que afectan al episcopado, más aún, a la constitución misma de la Iglesia?
> Alejemos de nosotros la acusación de que utilizamos dos pesos y dos medidas: a saber, que fuimos circunspectos y cuidadosos y rígidamente cautos en cuestiones de mariología y de Biblia, pero que somos locuaces y elocuentes e impetuosos cicerones cuando hablamos *pro domo nostra*[293].

Dada la importancia y el carácter disputado de estas cuestiones, es sorprendente observar que Carli fuera el único orador en abordarlas. En cambio, los demás oradores hablaron de secciones particulares del esquema: los nuevos párrafos sobre la libertad con respecto a la autoridad civil, los problemas pastorales de la inmigración, las relaciones con el clero diocesano, la cuestión de la exención de los religiosos, los estilos de dirección pastoral, la catequesis, etc. El mismo juicio ha de formularse acerca de las observaciones escritas presentadas antes de la tercera sesión y durante el debate en el aula conciliar, con excepción de las presentadas por Mons. Guerry, quien ofreció una respuesta detallada a las objeciones escritas de Carli[294]. Es posible que los padres consideraran la cuestión como dependiente del resultado de la votación sobre el capítulo III del

292. AS III/2, 47, 60-62. Una utilísima explicación del esquema, la cual, lo mismo que el informe de Veuillot, se hallaba claramente encaminada a ofrecer respuestas a la crítica de Carli, puede encontrarse en el documento que Mons. Onclin preparó para los obispos franceses: *Le texte du Schéma «De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia»*: Études et documents 20 (17 de agosto de 1964).

293. AS III/2, 72-74.

294. Los dos conjuntos de intervenciones escritas pueden hallarse en AS III/2, 755-780 y 385-463; en cuanto a los comentarios de Guerry, cf. p. 764.767.

De ecclesia, y que por este motivo no necesitaban ser discutidas durante el debate en el aula. Otro hecho notable es que los orientales no intervinieron, a pesar del hecho de que algunos de ellos abrigaban considerables reservas[295].

Después de la conclusión del debate, la Comisión para los obispos se dedicó a la labor de revisar el texto a la luz de las intervenciones verbales y escritas. El 5 de octubre Marella informó a Felici de que su comisión «cree que hay que mantener en el esquema las antedichas referencias doctrinales, con el fin de que el esquema mismo sea completo»; pidió a Felici que comunicara esto a la CC, la cual, si así lo deseaba, debería proporcionar una lista completa de los materiales que ella deseaba que quedaran eliminados. El 9 de octubre Felici contestó que en una reunión de los presidentes, la CC y los moderadores celebrada dos años antes se había decidido que, si no se eliminaban las secciones sobre la colegialidad, la Comisión para los obispos debía asegurarse de utilizar el esquema *De ecclesia*, y de reproducirlo con las citas apropiadas[296].

El texto revisado fue distribuido a los padres el 30 de octubre, y se anunció que la votación sobre él comenzaría el 4 de noviembre[297]. El prefacio y el capítulo primero se habían revisado sólo ligeramente, exceptuado el párrafo 4, que la Comisión para los obispos, siguiendo las instrucciones de la CC, había refundido enteramente para ajustarlo a los enunciados que se hacían en el esquema sobre la Iglesia. Los redactores habían citado una frase que hablaba acerca de «la potestad suprema sobre la Iglesia universal», pero no habían incluido otro pasaje que trataba de esa potestad calificándola de «suprema» y «plena». Las tensiones y las sospechas eran tan elevadas en aquel momento que la omisión de este segundo adjetivo fue atribuida extensamente a quienes se oponían a la colegialidad[298]. Como respuesta a los comentarios formulados, el capítulo II se había ampliado considerablemente, de manera más significativa para ofrecer una definición más completa de una diócesis («cierta teología de la Iglesia particular... se ofrece en pocas palabras», decía la *Relatio*) y descripciones más completas de las responsabilidades pastorales de los obispos. Se hizo también una adición al párrafo sobre la exención de los religiosos, a fin de enunciar la disponibilidad de los mismos para el Papa o para otra autoridad eclesiástica competente. El capítulo III experimentó sólo cambios de menor importancia.

Cuando la votación se acercaba, se realizaron esfuerzos con el fin de recoger firmas para los *modi* sobre dos puntos particulares: las secciones sobre la colegialidad en el prefacio y en el capítulo I, y la cuestión de la exención de los religiosos en el capítulo II. Si más de una tercera parte de la asamblea votaba *placet iuxta modum*, entonces la comisión se vería obligada a tomar en serio los *modi*. Un conjunto de cuatro *modi* fue-

295. Cf. las observaciones intensamente críticas expresadas por Mons. Elias Zoghby, *Observations sur le «schema Decreti De pastorali Episcoporum munere in Ecclesia»: Ad Proemium et Caput I*, CLG, Moeller papers, 02723.

296. AS III/2, 737-738, 775.

297. AS III/6, 111-209.

298. Cf. JCng, 31 de octubre. Congar señalaba que los críticos sospechaban también que el texto se había distribuido en la víspera de una breve festividad conciliar, de tal manera que los obispos no tendrían la oportunidad de reunirse y actuar juntos. Congar mismo creía que los temores eran exagerados. Para sospechas parecidas entre obispos americanos, véase el *Diario de Dworschak*, 4 de noviembre.

ron preparados con este fin en el Colegio belga, y parecería que eran los mismos que el cardenal Meyer distribuyó entre los obispos americanos. El primero y más importante de ellos expresaba el temor de que la omisión del adjetivo «plena» en el nº 4 colocaría el texto en tensión con el esquema sobre la Iglesia y crearía «el peligro de que el texto mismo del *De ecclesia* pudiera ser interpretado luego de manera errónea a la luz del texto abreviado que se nos había presentado en el actual esquema sobre el ministerio pastoral de los obispos»[299].

A pesar de las solicitudes de última hora de que la votación se aplazara hasta después de la aprobación del esquema sobre la Iglesia[300], la votación sobre el esquema tuvo lugar en los días 4, 5 y 6 de noviembre. El procedimiento fue el mismo que el empleado para el *De ecclesia*: dieciocho votaciones individuales con *placet - non placet* sobre párrafos seleccionados, seguidas por una votación general, que permitía un *placet iuxta modum* para cada uno de los tres capítulos. Los resultados fueron sorprendentes. Aunque el mayor número de votos de *non placet* sobre secciones particulares del capítulo I fue de 225 (11%), cuando se efectuó la votación sobre la totalidad del capítulo el resultado fue de 1030 *placet*, 77 *non placet* y 852 *placet iuxta modum*. Puesto que el número de votos de *non placet* y de *placet iuxta modum* sobrepasaba un tercio de votantes de la asamblea, el capítulo no fue aprobado. Algo parecido sucedió con respecto al capítulo II. Aunque cada sección particular fue aprobada abrumadoramente, la votación general final fue de 1219 *placet*, 19 *non placet* y 889 *placet iuxta modum*. Tan solo el texto del capítulo III, el único que había sido considerado como el que corría mayor peligro, fue aprobado: la votación final aquí fue de 2070 *placet*, 77 *non placet* y 469 *placet iuxta modum*[301]. El análisis de los *modi* recibidos revelaría que los principales problemas con el capítulo I se referían a los párrafos 4 y 8, mientras que en el capítulo II el párrafo sobre la exención de los religiosos era el que originaba dificultades –por ambas partes–. Los curiosos resultados condujeron a algunos observadores a preguntarse qué lógica había detrás de los procedimientos de votación[302].

Correspondía ahora a la Comisión para los obispos el examinar y evaluar los *modi* y revisar el texto con arreglo a ellos. Una labor diligente produjo una versión revisada con la esperanza de que ésta pudiera ser aprobada antes de que finalizara la sesión. Cuando se vio evidentemente que tal cosa era imposible, Marella pidió a Felici que in-

299. Carta del cardenal Meyer a los obispos americanos, 2 de noviembre de 1964; CLG, Moeller papers, 02715; AACincinnati, Alter papers, Box 11. Cf. JCng, 2 de noviembre, donde Congar informa que Etchegaray, por una reunión con Frings y Ratzinger, se enteró de que «se está diseñando un movimiento con el fin de obtener más de un tercio de votos *iuxta modum* para el *De pastorali munere episcoporum*, para obligar a la comisión a que tome en serio las enmiendas que proponen que la autoridad de los obispos sea afirmada más vigorosamente y que se enuncie menos estrictamente su dependencia con respecto al Papa».

300. El 31 de octubre de 1964, Ferrero di Cavallerleone escribió a Cicognani, hablando contra el hecho de que se votara sobre el *De episcopis* antes de que hubiera sido aprobado el texto del *De ecclesia*. El 3 de noviembre Marella hizo una declaración parecida: que el voto sobre este texto fuera condicional, habiéndose de hacer revisiones si se efectuaban cambios en el *De ecclesia* (AS V/3, 39-42).

301. Para las votaciones, cf. AS III/6, 256, 264, 266, 277-278, 297, 301, 306, 309, 312, 316, 323, 356, 364, 367, 369 y 373-374.

302. Cf. las observaciones de Klaus Mörsdorf en su historia del decreto en *Commentary on the Documents of Vatican II* 2, 192-193.

formara a los padres de que su comisión había completado su tarea y de que el texto no se les presentaría para una votación final a causa de la prioridad concedida al *De ecclesia*, a causa de la falta de tiempo y a causa de razones técnicas[303]. Esta última observación parece referirse a la imposibilidad de conseguir que el texto quedara impreso durante los ajetreados últimos días de la sesión. En la última sesión de trabajo, el día 20 de noviembre, Felici anunció que el estudio del texto revisado quedaría aplazado hasta la cuarta sesión del Concilio[304]. La existencia de tensiones dentro de la Comisión para los obispos se revela también por una carta que Edward Schick escribió a los presidentes, el 10 de noviembre, lamentándose de que los *modi* eran conocidos únicamente por un grupo reducido de jefes de las cinco subcomisiones, los cuales únicamente habían informado a la comisión plenaria acerca de los *modi* que ellos habían aceptado[305]; y se revela asimismo por un intercambio epistolar entre Veuillot y Onclin que refleja los temores de ambos acerca de la labor de la subcomisión revisora[306].

303. AS V/3, 88-89. En un informe enviado a Pablo VI el día 11 de noviembre, Felici decía que los *modi* habían sido examinados, pero que no podían ser presentados a la asamblea para su aprobación antes de que el *De ecclesia* hubiera sido aprobado (AS VI/3, 508).

304. AS III/8, 552.

305. AS V/3, 61-62.

306. Cf. Veuillot a Onclin, 14 de diciembre de 1964; Onclin a Veuillot, 18 y 31 de diciembre de 1964 (ISR, Veuillot papers, nn. 5, 6 y 7).

2

Dos cuestiones delicadas: La libertad religiosa y las relaciones con los judíos

GIOVANNI MICCOLI

Durante los diez primeros días del tercer período, el Concilio hizo que avanzara considerablemente la temática eclesiológica, de tal modo que ahora resultaba posible pasar a cuestiones bastante distintas, aunque no menos «calientes» y difíciles. En efecto, durante la última semana de septiembre la congregación general se ocupará de discutir acerca de la libertad religiosa y las relaciones entre el catolicismo y el pueblo judío. Estos temas eran problemáticos, a causa de las actitudes consolidadas y generalizadas de desconfianza, por no decir de hostilidad, que muchos confundían con la auténtica y, por tanto, inmutable doctrina católica. Los más refractarios son los episcopados «latinos»[1].

Además, las diversas comisiones y subcomisiones, y con ellas también los grupos oficiosos, han reemprendido su labor, con el resultado de atraer la atención de los padres sobre una gran cantidad de temas, aparte de los que se debatían en el aula, desde la revelación hasta el ecumenismo, desde la formación de los sacerdotes hasta las misiones, desde los religiosos hasta las Iglesias orientales. No pocos comienzan a esperar que el Concilio termine con la sesión del presente año 1964[2].

Introducción

En la reunión de la Comisión de Coordinación del 16 de abril de 1964 se había decidido, a propuesta del cardenal Confalonieri, que los que originalmente habían sido los capítulos IV y V del *De oecumenismo* se convirtieran en dos *Declarationes* indepen-

1. Congar anota en su *Journal*, el 23 de septiembre: «Como señala el P. de Lubac, que se acerca a mi manera de pensar, la pequeñísima minoría alcanzará sus objetivos, al menos en parte. Se acabará por ceder a sus gritos, como hacen los padres de familia que, para tener paz en casa, terminan por ceder ante los niños díscolos...».

2. Parece que incluso Congar comparte el «sentir general: se ha adelantado en el programa». Y añade: «Se podría terminar el Concilio este año, e incluso, después de una breve interrupción, volver a llamar a los obispos para que voten sobre los textos. De esta manera, los que proceden de regiones lejanas no tendrían ya que regresar» (JCng, 25 de septiembre).

dientes: la primera, como *Declaratio altera*, se titularía *De iudaeis et de non-christianis*, mientras que la otra, *De libertate religiosa*, se convertiría en la *Declaratio prior*[3]. No era la primera vez que se hacía la propuesta de modificar la situación de los dos textos dentro de los documentos conciliares, ni –como se verá– será la última, en un contexto en el cual la voluntad de salvaguardar la existencia de los mismos se contraponía a las incesantes tentativas por eliminar tales cuestiones de los trabajos conciliares, o al menos por modificar profundamente el alcance y el relieve que estaban adquiriendo dentro de las perspectivas del Concilio y a los ojos de la opinión pública.

Sin embargo, la decisión adoptada entonces seguirá siendo al final, y después de vicisitudes varias y de luchas, la decisión definitiva. De todos modos, las declaraciones fueron sometidas a la asamblea, para su discusión, a partir de la segunda semana del tercer período: el texto *De libertate religiosa* el 23 de septiembre de 1964, durante la 86ª congregación general, y el texto *De iudaeis et de non-christianis* el 25 de septiembre durante la 88ª congregación general. Como se recordará, tanto el uno como el otro habían sido presentados ya a la asamblea en el trascurso del segundo período, concretamente como capítulos finales del *De oecumenismo*, pero sin que pudieran ser objeto de un debate específico[4]. Los unía a ambos, y seguía uniéndolos, su original presencia común dentro del mismo esquema, y también las expectativas externas con que eran aguardados, acogidos y acompañados. La razón era que ambos documentos abordaban cuestiones en las cuales más que en otras podía medirse la realidad y la profundidad efectivas del giro que la Iglesia católica estaba dispuesta a imprimir, al menos en un primer momento, a los principios y a las modalidades de sus relaciones con la sociedad, tal como siglos de elaboración doctrinal y de praxis consiguiente los habían construido hasta entonces[5].

1. *«De libertate religiosa»*

Como en el segundo período, fue Mons. De Smedt, obispo de Brujas, quien presentó a los padres, el 23 de septiembre, la nueva «declaratio» *De libertate religiosa*. Había quedado claro, ya desde la fase preparatoria, que «dos concepciones diametralmente opuestas»[6] se encontraban frente a frente.

3. AS V/2, 293.

4. Cf. HV 3, 243-253, y en particular 252s.

5. *Ibid.*, 250-252; H. Fesquet, *Le journal du Concile*, 1966, 334ss y 342ss. De igual modo, el cardenal Bea, en una entrevista publicada el 18 de abril de 1964 en la CivCat, señalaba la «importancia» de los dos textos «para la vida de la Iglesia de hoy y para su situación en el mundo moderno»; CivCat 115 [1964] 109. En ese mismo sentido opinaba el P. Congar, quien en su *Bloc-notes* hacía notar «lo mucho que estas dos declaraciones se hallan en el corazón mismo del proceso por el cual las relaciones entre la Iglesia y el mundo deben desarrollarse en un nuevo clima»; ICI, 1 de noviembre de 1964, nº 27, p. 23.

6. Así se expresa Mons. Felici en su memorándum, dirigido al Papa, del 14 de octubre de 1964 (AS V/2, 795). Sobre la aparición de tal contraposición desde la fase preparatoria, cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'evangelio. Il dibattito nella commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova 1992, 298ss; M. Velati, *La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani*, en *Verso il Concilio*, 326ss; S. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa: momenti e passaggi dalla preparazione del*

Por un lado se hallaban los defensores de la doctrina que, enraizada en las experiencias de los países cristianos, había encontrado su plena expresión y elaboración en el pensamiento católico intransigente y contrarrevolucionario y en el magisterio pontificio del siglo XIX, doctrina repetida sustancialmente, aunque con variedad de matices y de acentos, durante la primera mitad del siglo XX. Sus criterios básicos partían del principio de que únicamente la verdad tiene derecho a la libertad, mientras que al error, «para evitar mayores males», se le puede conceder sólo una relativa «tolerancia». Por tanto, se seguía de ahí que únicamente la Iglesia católica –por definición la única depositaria de la verdad– y sus fieles tenían el derecho (*ius*) a exigir y disfrutar una libertad plena. Según esta concepción, el modelo ideal de organización estaba constituido por el Estado católico, llamado a regir y gobernar la sociedad inspirándose en las normas enseñadas por la Iglesia, y a impedir la difusión de falsas doctrinas que, a juicio de la Iglesia, pudieran poner en peligro la salvación eterna de sus ciudadanos. Así pues, en la «ciudad católica» los otros cultos podían ser a lo sumo «tolerados»: en el sentido de que a los individuos no había que forzarlos a abrazar la «verdadera fe» y se les permitía, por tanto, que siguieran sus propias creencias, pero debía impedirse que causaran daño a las demás personas con la difusión de sus errores[7].

No se trataba de proposiciones abstractas o de comportamientos ya obsoletos y que quedaban lejanos en el tiempo. Las campañas periódicas contra la propaganda protestante y su represión pública solicitada por la Santa Sede y por la Iglesia italiana entre los años treinta y los primeros años cincuenta[8], la condición de minoría civil impuesta a los «disidentes» en la España franquista después del concordato del año 1953, atestiguan las consecuencias prácticas que tales principios seguían teniendo[9]. Ésta era la «tesis» que se aplicaba puntualmente, de manera más o menos íntegra, cuando las condiciones históricas ofrecían la posibilidad de hacerlo, y la sociedad civil se presentaba, al

Concilio alla seconda sessione, en *Il Vaticano II: l'evento, l'esperienza, i documenti finali*, Bologna (12-15 de diciembre) 1996, *Documentazione dei labori*, 442-484. Un cuadro caracterizado de esta manera lo ofrece también la extensa *Nota informativa* sobre la libertad religiosa, dirigida por Mons. Pavan a Pablo VI el 30 de marzo de 1964 (en AS VI/3, 113-122).

7. Una exposición bien elaborada de tal concepción la ofrece la obra de A. Ottaviani, *Institutiones Juris Publici ecclesiastici* II. *Jus Publicum externum (Ecclesia et Status)*, Roma [3]1948, especialmente 46-62 (*Status et Religio*) y 62-67 (*De tolerantia falsorum cultuum*). Cf. también de este mismo autor *Doveri dello Stato Cattolico verso la Religione*, Roma 1953, y *Il baluardo*, Roma 1961. Sobre los orígenes y los desarrollos de esta doctrina, cf. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993.

8. Cf. sobre este tema, en cuanto al período fascista, P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, en S. Fontana (ed.), *Il fascismo e le autonomie locali*, Bologna 1973, 331-394, y G. Rochat, *Regime fascista e Chiese evangeliche*, Torino 1990, 29ss. Con ocasión de la visita de Churchill al Vaticano el 31 de julio de 1944, la secretaría de Estado preparó una serie de «notas» en las cuales, entre otras cosas, se llamaba la atención, en vista del concordato, sobre lo inoportuno que era y los riesgos que implicaba el incremento de la propaganda protestante en Italia (cf. G. Miccoli, *La Chiesa di Pio XII nella società italiana del dopoguerra*, en *Storia dell'Italia repubblicana* I, Torino 1994, 552s). Sobre los años sucesivos, cf. *La libertà religiosa in Italia*, Firenze 1956, y también, Consiglio Federale delle chiese evangeliche d'Italia, *Intolleranza religiosa in Italia nell'ultimo quinquennio*, Roma 1953.

9. Una extensa bibliografía sobre el debate acerca de las condiciones de los protestantes en España la ofrece Caprile III, 449, nota 7. Para un cuadro general sobre las relaciones de los católicos con el régimen franquista, cf. G. Hermet, *Les Catholiques dans l'Espagne franquiste*, 2 vols., Paris 1981, y G. Verucci, *La Chiesa nella società contemporanea*, Bari 1988, 140ss.

menos oficialmente, como una sociedad católica compacta. Pero las nuevas condiciones históricas podían imponer adaptaciones y compromisos que llegaban a aceptar, en el orden político y social, la libertad civil para los seguidores de otros cultos. Esta última era la «hipótesis», según la distinción clásica elaborada a partir del *Sílabo*, y repetida constantemente por las sucesivas actuaciones del magisterio. Era una distinción práctica, eficaz, dictada y matizada por las circunstancias, que podía sugerir una sabia prudencia para evitar alteraciones y desórdenes en el orden social y consecuencias negativas para la Iglesia misma, pero no para permitir oscurecer en modo alguno o atenuar los principios que «se basan –como decía el capítulo IX del esquema *De ecclesia*, elaborado por la Comisión teológica preparatoria[10]– sobre los derechos intangibles de Dios, sobre la constitución y misión inmutables de la Iglesia, e igualmente sobre la naturaleza social del hombre, que sigue siendo siempre la misma a través de todos los siglos, y determina el fin esencial de la sociedad civil misma, a pesar de la diversidad de los regímenes políticos y de las demás vicisitudes de las cosas».

El frente opuesto no era capaz de ofrecer, al menos inicialmente, una alternativa que estuviera tan sólidamente argumentada y que fuera tan compacta y se hallase corroborada por innumerables declaraciones del magisterio. A este frente lo animaba la exigencia de encauzarse por otros derroteros, de concebir para la Iglesia y para el mensaje cristiano un enfoque de los problemas y de las dificultades de los hombres y de las sociedades que no buscase en el ejercicio del poder y en las relaciones con el mismo uno de sus caminos privilegiados[11]; lo animaba también una creciente incomodidad con una doctrina considerada cada vez más como extraña a las orientaciones de la cultura y al espíritu público contemporáneos[12]; y la conciencia, en fin, de que precisamente por esa doctrina era demasiado fácil que a la Iglesia, por la diversidad en sus elecciones y en sus maneras concretas de actuar, se la acusara de oportunismo y de duplicidad, de ser intolerante cuando disfrutaba de la mayoría, y de exigir libertad y tolerancia cuando se encontraba en situación minoritaria[13]. De ahí nacía la propuesta de abandonar definitivamente la teoría de la tesis y de la hipótesis, a la luz de la consideración de que con anterioridad se veían las cosas principalmente *ex parte obiecti*, mientras que en nuestros días se debe prestar atención también al sujeto, a los derechos de la persona[14].

10. AD II/4, 657-662 (el pasaje citado se encuentra en p. 661). Un análisis de semejante texto puede verse en R. Rouquette, *La fin d'une Chrétienté. Chroniques* II, Paris 1968, 529-531. Cf. también Komonchak, en HV 1, 276-280.

11. Puede considerarse como una manifestación de tal tendencia, aunque con escasas repercusiones inmediatas en aquel entonces, el ensayo del P. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, en *Un concile pour notre temps*, Paris 1961, 59-87.

12. Cf. las consideraciones formuladas a este respecto por J. Courtney Murray, *Religious Freedom*, en W. M. Abbott (ed.), *The Documents of Vatican II*, New York 1966, 673.

13. Cf. F-De Smedt, A/1: «Nadie debe sorprenderse de que nuestra Secretaría se ocupe del problema de la libertad religiosa. De hecho, de esta cuestión se ocupan hoy día cada vez más los no católicos, y repetidas veces se acusa a la Iglesia de ser intolerante allá donde se encuentra en situación mayoritaria, y de exigir, en cambio, tolerancia allá donde se encuentra en condición minoritaria».

14. Así, por ejemplo, De Smedt, durante la reunión general de la Secretaría para la unidad de los cristianos, celebrada en Rocca di Papa, en el curso de la discusión de la subcomisión IV, el 27 de agosto de 1961 (F-De Smedt, 13, 8/1, f. 5).

Ahora bien, en el fondo de todo estaba un tema que iba adquiriendo gradualmente un lugar central en los discursos de cuantos mantenían que había que reconocer en la libertad religiosa un derecho fundamental de la persona humana, a saber, la afirmación de que, en la historia global de la Iglesia, existe un «desarrollo» real de la doctrina, y de que, por tanto, había que rechazar la postura de cuantos pretendían fijar de algún modo, de una vez para siempre, los contenidos de dicha doctrina. No sin razón se señaló que el problema del desarrollo de la doctrina fue el verdadero campo de batalla del Vaticano II[15]: un desarrollo que quería y pretendía ser coherente, pero que no por eso dejaba de implicar revisiones incluso profundas. La cuestión de la libertad religiosa constituía un factor privilegiado de tal debate, imprimiendo así en la discusión conciliar un significado y un alcance que iban mucho más allá del tema específico. Y aunque los análisis históricos que pretendían mostrar la coherencia interna de este desarrollo demostraban ser en su mayor parte débiles y forzados, sin embargo conserva su importancia el criterio hermenéutico que de esta manera se afirmaba (así como la práctica que de él se seguía para el futuro)[16].

Así sucedió que los grupos animados de espíritu ecuménico, empeñados en establecer relaciones con las otras Iglesias y confesiones cristianas, fueran los principales favorecedores de la búsqueda de caminos nuevos. Y era natural que la Secretaría para la unidad de los cristianos se convirtiera en la protagonista y en la sede privilegiada para la elaboración de una doctrina nueva y diferente[17]. Sin embargo, el camino era extraordinariamente dificultoso. Los profundos cambios que gradualmente se habían efectuado en las propuestas mismas presentadas por la Secretaría confirman todas las dificultades. El cardenal Bea, comentando en febrero de 1961 un primer informe de De Smedt sobre la cuestión, hacía constar con lúcida conciencia del problema: «No es una doctrina tradicional, pero la vida actual es la que no es tradicional»[18]. Una explícita retractación del pasado, cualquiera que fuese el criterio adoptado para justificarla, seguía siendo difícil, por no decir imposible. La idea de que la Iglesia romana pudiera haberse equivocado durante siglos resultaba inadmisible para la mayor parte de las personas. La minoría no dejará de reafirmarlo en las más diversas circunstancias. Pero incluso hablar de «desarrollo» creaba problemas: evocaba irremediablemente (y, por lo demás, no sin razón) el fantasma del modernismo. La inmutabilidad de la doctrina representaba para la «escuela romana» un indiscutible dogma no escrito, una piedra angular a la que se hacían constantes referencias frente a las propuestas y a las iniciativas de la mayoría[19]. Y

15. Cf. J. Courtney Murray, *Vers une intelligence du développement de la doctrine de l'Église sur la liberté religieuse*, en *La liberté religieuse. Déclaratio «Dignitatis humanae personae»*, Paris 1967, 147.

16. Cf. J. Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse «Dignitatis humanae personae»*, Paris 1967, 147.

17. Sobre las circunstancias que indujeron a la Secretaría a ocuparse de la cuestión, cf. HV 1, 276-280 y HV 3, 243-246. Cf. además J. Hamer, *Histoire du texte de la Déclaration*, en *La liberté religieuse*, la cita en p. 53ss.

18. En la reunión de la Secretaría en febrero de 1961 (subcomisión IV), en F-De Smedt, 12, 4/1, f. 1. Sobre los cambios experimentados en la redacción del esquema habla extensamente Hamer, *Histoire du texte*, 53ss.

19. Cf. Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire*, 120. Ejemplos significativos de tales actitudes los ofrecen las cartas del cardenal Ruffini escritas durante el período conciliar: cf. F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 137 y 146. Es típica a este res-

dada esta actitud, la cuestión de la libertad religiosa para todos, para los católicos y los no católicos, para los cristianos y los no cristianos, la cuestión de una verdadera libertad religiosa, reconocida como un derecho y no como una mera concesión, constituía un nudo no fácil de desatar.

La conciencia, a la que se llegó rápidamente, de la dificultad de imponer al Concilio una simple reafirmación de la enseñanza tradicional había movido al Santo Oficio y, según parece, a la misma secretaría de Estado, a tratar de suprimir el tema del orden del día del Concilio[20]. Al día siguiente de la reunión entre Ottaviani y Bea en junio de 1962, con ocasión de la presentación a la Comisión central de los textos elaborados por la Comisión teológica y por la Secretaría sobre temas de la tolerancia y de la libertad religiosa, el P. Gagnebet, que entre los expertos de la Comisión teológica gozaba de especial autoridad, no había dejado de señalar a este respecto: «Acerca de la oportunidad misma de proponer estos temas al Concilio, puede haber vacilación. Pero si se habla de ellos, lo único que se puede proponer es la doctrina católica»[21]. La exigencia de mantener abierto el diálogo ecuménico, que hubiera quedado gravemente dañado, por no decir interrumpido, en el caso de que el Concilio hubiera eludido la cuestión, y las reiteradas presiones de algunos obispados (principalmente de obispados de los Estados Unidos) permitieron que el texto preparado por la secretaría como capítulo V del esquema *De oecumenismo* llegara finalmente a las manos de los padres el 19 de noviembre de 1963, es decir, el día mismo en que Mons. De Smedt había explicado extensamente las características y las dificultades del texto en el curso de la 70ª congregación general[22].

Su apasionado discurso fue acogido con muchos aplausos. Él había ofrecido una plena justificación de la libertad religiosa para los individuos y para los grupos, una libertad que sólo podría ser limitada por las autoridades civiles a causa del bien común y de la necesidad de respetar los derechos de otros. Sin embargo, la cuestión central sobre la que se concentraba la oposición estaba constituida por la discrepancia entre esta doctrina y la forma en que el magisterio pontificio se había expresado durante todo el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. De Smedt trató de resolverla afirmando que tal divergencia era más aparente que real. En su opinión, las anteriores condenaciones de la libertad religiosa se habían formulado a causa de las falsas teorías acerca del hombre que se habían utilizado para justificarla, así como también la separación entre la Iglesia y el Estado había sido condenada como fruto de la presuposición racionalista de la omnipotencia jurídica del Estado[23]. Pero al combatir el racionalismo, el na-

pecto la nota manuscrita que resume una intervención de Mons. Michele Maccarrone y que se encuentra al final de algunas observaciones mecanografiadas del P. Boyer: «La historia de la Iglesia no puede hallarse en un error. Los principios de la Iglesia son siempre los mismos, pero los hombres y las situaciones cambian, de tal manera que los principios hay que aplicarlos de maneras diferentes» (F-De Smedt, 12, 5/4, f. 4n.n.).

20. Cf. V. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo*, 129. Cf. también Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 10s y 16ss.

21. Citado en Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 11, n. 66.

22. HV 3, 246-249.

23. Tal criterio de lectura se halla expuesto extensamente en la *Ratio schematis* preparada con miras a la presentación de la *Declaratio*. La *Ratio* fue obra del P. Murray, a quien se debían ya en gran parte las no-

turalismo y el indiferentismo religioso, la Iglesia combatía en favor de la dignidad de la persona humana y de su verdadera libertad, que tienen su verdadero fundamento en el reconocimiento de la dependencia en que el hombre se halla respecto de Dios. Por esta razón, aquellas condenas no estaban en contradicción con la enseñanza de la *Pacem in terris*, que reconocía la libertad religiosa como derecho de la persona humana.

Al final de su *relatio*, De Smedt instaba a que los textos pontificios no se leyeran fuera de su contexto histórico. Pero tal recomendación no suprimía sus interpretaciones forzadas. Al hacer frente a las objeciones propias de la minoría, De Smedt estaba respondiendo también a una necesidad propia, sentida profundamente, porque, aun admitiendo una evolución doctrinal, él no podía renunciar a encontrar en ella una continuidad fundamental, una fidelidad sustancial de la doctrina con respecto a sí misma. Sin embargo, este enfoque, así como no era capaz de satisfacer a la oposición, así tampoco podía dejar de suscitar incertidumbres y dificultades incluso entre aquellos que mantenían que, un siglo después del *Sílabo*, se necesitaba más urgentemente que nunca un reconocimiento generoso y abierto por parte de la Iglesia de la libertad religiosa para todos. El *De libertate religiosa* siguió suscitando una maraña no resuelta de presiones, preguntas y exigencias en contraste, lo cual hizo que fuera especialmente accidentado y dificultoso su paso a través del Concilio.

Durante el segundo período, como es sabido, no se había efectuado una discusión específica de este capítulo. El aplazamiento había suscitado decepción y preocupación[24]. Se conocía, por lo demás, la tenaz hostilidad que los ambientes curiales y la minoría conservadora seguían manteniendo hacia el anteproyecto. Hasta mediados de enero, la secretaría había recibido casi únicamente *animadversiones* críticas, en nombre de la tesis y de la hipótesis, y quedaba la incertidumbre acerca del texto en el que la declaración sería situada, lo cual podría significar que la declaración quedara sustraída a la secretaría, con el peligro de modificaciones sustanciales o de drásticas reducciones del texto a unas cuantas líneas[25]. Y aunque el cardenal Cicognani, en una conversación privada, había admitido al parecer que «no se puede ya evitarlo», sin embargo, la conclusión de la *relatio* con la que él presentó a la Comisión de Coordinación el nuevo texto sobre la libertad religiosa, reelaborado entretanto por la secretaría, ofrece un evidente testimonio de su persistente hostilidad hacia el hecho de que se tratara la cuestión:

> Puede parecer bastante paradójico el que la Iglesia católica, depositaria de la Verdad e investida del mandato de propagar y enseñar tal credo revelado, propugne al presente, como quizá no lo había hecho nunca, estos derechos [a saber, a la libertad] para las de-

tas explicativas del texto de la *Declaratio* (cf. HV 3, 245s y 250s). La *Ratio* repetía ideas que Murray había expuesto ya (cf. *On religious liberty*: America 109 [1963] 704-706, y que él repetiría extensamente en *Vers une intelligence du développement*, 111-147). Pero es significativo que esta misma manera de leer los documentos pontificios del siglo XIX (tal como Achille Erba me señaló) fuera adoptada por Jacques Leclercq, un anciano y nada sospechoso profesor de la Universidad de Lovaina, a quien De Smedt ciertamente conocía; cf. J. Leclercq, *La liberté d'opinion et les Catholiques*, Paris 1963, 178ss (sobre Leclercq, cf. *Catholicisme* VII, cols. 154s).

24. Cf. HV 3, 252s. Cf. además, sobre estas reacciones, Caprile III, 563; Fesquet, *Le journal du Concile*, 382ss; Wenger II, 186ss.

25. JCng, 6 de febrero de 1964.

> más religiones. Está obviamente implícito en esta acción el que la Iglesia no quiere dar aprobación al error, y que su acción debe entenderse debidamente: son necesarias gran prudencia y cautela[26].

No se puede afirmar, desde luego, que la presentación de Cicognani surgiera de un análisis cuidadoso del texto aprobado por la secretaría. Y así, él seguía refiriéndose al *De libertate* como capítulo V del *De oecumenismo* (y al *De iudaeis* como capítulo IV), mientras que en el nuevo anteproyecto este último se había convertido en un apéndice, y el *De libertate* había sido trasladado al cuarto puesto. La decisión adoptada entonces de convertir ambos textos en dos «declaraciones» independientes no condujo a efectuar cambios en el texto sobre la libertad religiosa, enviado a la secretaría general durante las semanas anteriores, hasta tal punto que sus párrafos mantuvieron la misma numeración que se les había asignado durante la revisión experimentada, cuando dicho texto se convirtió en el capítulo IV del esquema. Y este texto fue el que se envió a los padres con miras al tercer período, tal como lo atestigua Felici en su carta fechada el 11 de mayo de 1964[27].

La labor de la Secretaría de revisar y reconstruir el texto había sido llevada a cabo inicialmente por algunos de sus miembros juntamente con algunos de sus expertos, reunidos en Roma del 3 al 24 de febrero bajo la presidencia de Mons. Willebrands, y después en la reunión plenaria celebrada en Ariccia del 24 de febrero al 7 de marzo[28]. El problema de orientarse entre las numerosísimas observaciones enviadas por los padres (fueron 380, que reunidas formaron un volumen de 280 páginas[29]), de seleccionarlas, dejando a un lado unas y eligiendo otras, no fue nada fácil, ya que no se apreciaba en la asamblea ninguna orientación predominante. La falta de esta orientación se debía, al menos en parte, a las presiones de los opositores; y el peso de los mismos se dejará sentir hasta el final sobre el curso del texto y sobre el enfoque del mismo. A este respecto, en un informe presentado en la reunión del 22 de febrero, Mons. Pavan, que había estudiado todas las observaciones enviadas por los padres, hizo notar significativamente que «hay cierto número de obispos que mantienen que los individuos no tienen ningún derecho a expresar externamente una convicción religiosa errónea, aunque ellos la profesen de buena fe. En este punto no hay discusión posible»[30]. La variedad de las implicaciones y de los puntos de vista presentes en las observaciones de muchos que, aun

26. AS V/2, 288.

27. *Ibid.*, 500s.

28. HV 3, 326s. Cf. además AS V/2, 165-169. El P. Hamer realizó un extenso análisis mecanografiado, de fecha 9 de marzo de 1964, de la labor realizada en aquella ocasión; puede verse en F-De Smedt 17.7/6 (en el f. 14 señala: «La participación de Mons. Pavan fue decisiva»). Cf. igualmente Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 33ss y nota 238.

29. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 73.

30. En F-De Smedt, 17. 7/6, f. 1 (se trata del informe del P. Hamer, del que se ha hablado en la nota 28). Cf. también Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 34. La extensa *Nota informativa* que Mons. Pavan dirigió a Pablo VI el 30 de marzo de 1964 tiende más bien a acentuar que «en cuanto se refiere a la sustancia de la cuestión, los padres están de acuerdo, puede *decirse que con unanimidad*», en que «la libertad religiosa debe reconocerse *hoy día* a todos», aunque se ponga también de manifiesto la profunda diferencia en materia doctrinal y pastoral que existe entre los dos grupos contrapuestos (AS VI/3, 119s).

siendo favorables en principio al texto, no dejaron de suscitar objeciones y dificultades, se tradujo en la adopción, por parte de la secretaría, de cinco criterios preliminares para proceder a la corrección del texto[31].

El primero de todos era una definición más clara del concepto de libertad religiosa, tal como se empleaba en la declaración. Por eso, en el párrafo inicial se aclaraba que la libertad religiosa no libera al hombre de sus obligaciones hacia Dios, sino que se trata de la libertad religiosa que se reivindica en las relaciones interpersonales y sociales, para los individuos y para las asociaciones religiosas; el fundamento de esta libertad se halla en la vocación divina de los hombres, llamados (*vocati*) «a seguir la voluntad del Creador y Salvador según el dictamen de su propia conciencia»[32]. En segundo lugar se formulaba una declaración más explícita del derecho de las asociaciones religiosas a disfrutar de una libertad plena «en materias que pueden fomentar la vida espiritual de los hombres». En tercer lugar se ofrecía una explicación más detallada de los criterios por los cuales el ejercicio del derecho a la libertad religiosa puede experimentar limitaciones. Tales criterios tienen que ver, por un lado, con el fin de la sociedad y, por el otro lado, con los modos de propagación de una religión. En efecto, se pueden imponer límites al ejercicio de la libertad religiosa a causa del fin de la sociedad, un fin que las autoridades públicas deben proteger, y que «consiste en aquel conjunto de condiciones sociales que deben permitir a los hombres conseguir su perfección de la manera más plena y fácil»[33]. Pero se pueden fijar también límites a ese ejercicio cuando se está recurriendo a medios engañosos para difundir la propia religión. En cuarto lugar, tendrá que haber una exposición más clara y explícita del carácter objetivo de las leyes divinas, a fin de excluir cualquier peligro de subjetivismo y de indiferencia religiosa. En quinto lugar, habrá que recordar la situación actual de la humanidad, que hace que sea necesaria y útil la proclamación de la libertad religiosa. En un lenguaje todavía muy conciso se repetía aquí el punto de vista expresado ya por J. C. Murray al día siguiente del segundo período. Él había dicho que la libertad religiosa era ante todo una cuestión política y constitucional, que debe apoyarse con argumentos teológicos y morales, y debe ser tratada como tal, mientras que al mismo tiempo debe reafirmarse la absoluta incompetencia del Estado para pronunciar un juicio sobre la verdad o la falsedad de una religión[34]. Este aspecto del tema adquirirá una extensión mucho mayor, cuando Murray, que había colaborado ya de vez en cuando con la secretaría, asuma en el interior de ella una función decisiva en la refundición del texto, después de la discusión pública del mismo en septiembre de 1964[35].

La semana en que la declaración sobre la libertad religiosa fue sometida finalmente a los padres para su discusión, era una semana especialmente caliente para el Concilio,

31. Cf. *Relatio super declarationem de libertate religiosa*, en AS III/2, 345s.

32. El concepto de «vocación divina» como fundamento del derecho a la libertad religiosa se debía al P. Fuchs (véase el informe de Hamer, del 9 de marzo de 1964: F-De Smedt, 17, 7/6, ff. 11-13). Para el posterior abandono de este concepto, cf. Hamer, *Histoire du texte*, 74s.

33. Cf. sobre este punto las pertinentes observaciones de Hamer, *Histoire du texte*, 76.

34. Cf. *ibid.*, 71ss; D. Gonnet SJ, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray SJ*, Paris 1994, 122ss.

35. Cf. *infra*, 120ss.

llena de expectativas y de tensiones. En efecto, se habían iniciado, párrafo por párrafo, las votaciones sobre el capítulo III del *De ecclesia*, dedicado al carácter sacramental y a la colegialidad del episcopado, una cuestión en torno a la cual la minoría había efectuado una terrible oposición de principio, a la vez que expresaba las más graves sospechas en la confrontación con quienes apoyaban el texto[36].

El informe verbal de De Smedt fue más breve que el que había pronunciado durante el segundo período. En algunos aspectos era más cauteloso y se mantenía más a la defensiva con la afirmación, repetida varias veces, de que el texto necesitaba todavía muchas mejoras; que no faltaban problemas y puntos en los que había que profundizar; y subrayaba con insistencia que la Secretaría esperaba mucho de las intervenciones de los padres y de la discusión pública, que era la primera a la que el texto tenía que someterse[37].

De Smedt apenas tocó la cuestión de lo que el magisterio pontificio tenía que decir sobre el tema, aunque esto había ocupado un gran espacio en su informe anterior: dijo que los textos pontificios sobre este tema (*de hac re*) abordan el problema desde un punto de vista distinto y en diferentes circunstancias sociales[38]. Y aunque era obvia su constatación de que en ningún concilio ecuménico se había discutido jamás acerca de la libertad religiosa, no era verdadera la afirmación de que el «problema» fuese «nuevo». Era algo así como si él quisiera sugerir que, en el fondo, los papas del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX habían hablado de otra cosa. Por otro lado, el orador añadía que la materia era «extraordinariamente dificultosa», pero sin mencionar prudentemente que las dificultades surgían precisamente del hecho de que el magisterio se había movido en una dirección opuesta a la adoptada por él en su declaración.

En realidad, no pocos puntos de su discurso estuvieron dedicados a responder indirectamente a las críticas que pudieran surgir contra la declaración, apoyándose precisamente en el magisterio pontificio. Y así, después de haber repetido los cinco criterios, explicados ya extensamente en su *relatio* escrita, y que habían orientado la reelaboración del texto, De Smedt defendió la decisión de hablar de «libertad religiosa» más bien que de «tolerancia religiosa», basándose en la constatación de que se trata de una expresión que en el uso moderno ha adquirido un significado bien preciso. En un concilio pastoral, la Iglesia quiere pronunciarse sobre una cuestión que las comunidades eclesiales, los gobiernos, las instituciones, los periodistas y los juristas designan con este término. «Si dirigimos nuestras palabras a la sociedad moderna, debemos servirnos de su modo de hablar»[39]. Hizo ver también claramente –como consecuencia directa de lo que acababa de decir– que en el texto se habla de la libertad religiosa como de un concepto formalmente jurídico, que enuncia un derecho fundado en la naturaleza de la per-

36. Cf. el capítulo I del presente volumen; en cuanto a lo que había precedido, cf. HV 3, 71-103.
37. El texto se halla en AS III/2, 348-353.
38. *Ibid.*, 348.
39. En apoyo de tal afirmación, él citó un pasaje de un discurso de Pablo VI, quien había hablado explícitamente de «libertad religiosa» dirigiéndose a los participantes en un seminario europeo de las Naciones Unidas sobre la libertad de información (Pablo VI, *Encicliche e discorsi* [gennaio-aprile 1964], vol. II, Roma 1964, 510).

sona humana y que se halla reconocido en las leyes fundamentales de los Estados[40]. Sin embargo, precisó que la naturaleza pastoral y no específicamente doctrinal del documento no implicaba que –en una materia tan delicada y que afecta a la conciencia– uno debiera limitarse a meras indicaciones prácticas. De ahí la oportunidad de una sobria exposición de las razones doctrinales en que se funda la libertad religiosa.

Al explicar la estructura del texto, De Smedt apeló implícitamente a las exigencias del diálogo ecuménico, que habían dado origen más que nada al texto. En efecto, desde sus párrafos iniciales, la declaración recuerda la enseñanza tradicional, según la cual, por la naturaleza misma del acto de fe, «nadie debe ser forzado a abrazar la fe»; de esta verdad el orador deducía consecuencias específicas para la acción. Esta afirmación preliminar de que la Iglesia católica exige a sus hijos el respeto de la libertad religiosa de otros asegurará, observó De Smedt, que «nuestra sinceridad aparezca como más eficaz en posteriores declaraciones»[41].

El orador negó, además, que el texto quisiera afirmar que todo el fundamento del derecho a la libertad religiosa se encuentra únicamente en la libertad de conciencia. Lejos de eso, señaló que la intención de la declaración era hallar «el fundamento último de la libertad religiosa»[42] en la naturaleza de la persona humana, tal como fue creada por Dios. El orador vinculó con tal intención el uso que en el texto se hace del término «vocación» (*vocatio*); para decirlo con otras palabras: el derecho a la libertad religiosa está inscrito en el corazón de la naturaleza humana por el acto creativo de Dios, que dispone a cada persona para que, siguiendo la orientación de su conciencia, obedezca «a la vocación o voluntad divina». Pero el orador añadió que: «Al usar el término, la puerta queda abierta al mismo tiempo para fundamentar en esta 'vocación' las exigencias de orden sobrenatural para quienes poseen la fe»[43].

El orador se proponía así tener en cuenta las preocupaciones de quienes temían que la declaración pudiera conducir a los fieles católicos a no reconocer a la autoridad eclesiástica y a demoler de esta manera el orden jerárquico. Teniendo esto bien presente, De Smedt tuvo buen cuidado de explicar que la obligación de cada individuo es examinar lo que, «en su caso concreto», la ley divina exige de todo aquel «que cree en la Iglesia»: la obligación de «no actuar como si Dios no hubiera conferido autoridad doctrinal a su Iglesia». Por eso, «antes de actuar libremente, la persona debe examinar qué es lo que la Iglesia enseña en un punto determinado, a fin de poder hallarse libremente en conformidad con Dios, que enseña a través de la Iglesia»[44]. En una palabra, la libertad religiosa del creyente católico hallaba su expresión en la libre decisión de reconocer y de aceptar, por tanto, la voz y la voluntad de Dios, expresadas en el magisterio eclesiástico.

Otra cuestión muy controvertida y delicada era la de las limitaciones que la autoridad civil podía imponer a la libertad religiosa, y las razones de tales limitaciones. Por

40. AS III/2, 350.
41. *Ibid.*, 351.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*
44. *Ibid.*, 352.

un lado, los españoles y los italianos actuaban al unísono en defensa de sus respectivos concordatos y de los privilegios que éstos reconocían a la Iglesia. Su postura hallaba un amplio acuerdo y apoyo en la curia (se sabe que el cardenal Ottaviani, de acuerdo con el cardenal Ruffini, consideraba el concordato español del año 1953 como un modelo para las relaciones entre la Iglesia y el Estado)[45]. Por otro lado, los obispos polacos y los demás procedentes de países descritos como «democracias populares» temían, no sin razón, que tal reconocimiento proporcionara una justificación a la adopción de medidas contrarias a la Iglesia[46]. ¡Es imposible, exclamó De Smedt[47], encontrar una fórmula que impida todos los abusos! Y tuvo buen cuidado de reafirmar vigorosamente la incapacidad y la incompetencia del Estado o del gobierno para juzgar acerca de la verdad religiosa y para inmiscuirse en la vida religiosa de sus ciudadanos. Y mientras que tal afirmación, al final de esta sección, era obvia y aceptada por todos, a saber, que el Estado no puede subordinar las asociaciones religiosas a sus propios fines, no sucedía lo mismo con las dos afirmaciones que la precedían, porque el Estado agnóstico y la separación entre la Iglesia y el Estado eran dos pesadillas para la enseñanza tradicional. De Smedt se esforzó por precisar: no cabe duda de que el Estado debe fomentar la vida religiosa, pero no puede menos de reconocerse «el carácter laico» de las autoridades públicas. Su perentoria afirmación final infundía seguridad, pero se encontraba poco respaldada por unos argumentos que fueran contrarios al argumento tradicional: «Se halla estrictamente prohibido por la ley natural el que las autoridades públicas adopten el laicismo, el cual se opone a la religión»[48]. Como un orador consumado, De Smedt terminó su discurso con un tono cautivador y de generosa aceptación:

> Nuestra comisión es un instrumento en manos del Concilio. Con la ayuda de todos vosotros y guiados por el Espíritu Santo, nos esforzaremos con prudencia y con la debida moderación por perfeccionar el texto de la declaración sobre la libertad religiosa, a fin de que se convierta en un documento digno de este Concilio ecuménico[49].

La serie de cardenales que se sucedieron en sus intervenciones en ese primer día de la discusión (nueve de diez intervenciones) muestra la importancia y las numerosas implicaciones que el tema poseía a los ojos de toda la asamblea[50]. Desde las observacio-

45. Cf. A. Riccardo, *Chiesa di Pio XII o Chiese italiane?*, en A. Riccardi (ed.), *Le Chiese di Pio XII*, Bari 1980, 40 y 51, n. 93. Para la concepción de Ottaviani sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, cf. *supra*, nota 7. Por otra parte, es significativo que en el Concilio circulase un rumor, repetido por el P. Daniélou, de que la declaración sobre la libertad religiosa iba dirigida contra España e Italia (D-Dupont, 12 de octubre de 1964).

46. Tales preocupaciones aparecieron en las intervenciones de Klepacz, obispo de Lodz, quien habló en nombre de los obispos polacos (AS III/2, 503ss), de Wojtyla, arzobispo de Cracovia (*ibid.*, especialmente 531s) y, de manera particularmente incisiva, en la intervención de Mons. Čekada, obispo de Skopje (*ibid.*, 378ss).

47. AS III/2, 352: «No parece posible encontrar una formulación de la que no pueda abusar la autoridad pública, si tiene mala voluntad»: una afirmación que De Smedt repitió en su intervención verbal con un «¡Eso es imposible!» (*ibid.*, 353, n. 3).

48. *Ibid.*, 353.

49. *Ibid.*

50. Intervinieron sucesivamente Ruffini, Quiroga y Palacios, Léger, Cushing, Bueno y Monreal, Meyer, Ritter, Silva Henríquez y Ottaviani. Finalizó la sesión matutina Mons. Čekada, obispo de Skopje. En su in-

nes iniciales quedó claro que seguía sin cambio alguno la nítida oposición entre las dos tendencias. Los tecnicismos escolásticos que de vez en cuando hicieron pesada la marcha del debate no oscurecieron los términos reales de lo que se hallaba en juego, ni la apasionada implicación en el tema debatido. Fue una confrontación abierta y que llegó a ser dramática en algunos momentos. Y no se ocultaron las diferencias y las dificultades incluso entre aquellos que estaban convencidos de la necesidad de la declaración.

En nombre de quienes se oponían a ella, fue una vez más Ruffini quien abrió el fuego: «El veterano combatiente no ha perdido nada de su combatividad», señalaba Congar[51]. El cardenal comenzó diciendo: «La declaración es muy oportuna, pero permitidme que indique los puntos en los que necesita ser completada y perfeccionada»[52]. En realidad, según Ruffini, había que cambiarlo todo, comenzando por el título. Y había que cambiarlo a la luz de la enseñanza tradicional, cuyos principales puntos él expuso entonces. La libertad religiosa, dijo, no puede separarse de la verdad, porque sólo Dios, la suprema verdad, es perfectamente libre. Dado que la verdad es una e indivisible, no puede haber más que una sola religión verdadera. Y únicamente a ésta le corresponde el derecho a la libertad («un derecho propio de la verdad, que ninguna autoridad es capaz de abolir»). Las circunstancias de la vida y la necesidad de hacer que la coexistencia humana sea posible, hacen que resulte necesaria una tolerancia «paciente y benévola» hacia todos, como nos enseña la Divina Providencia, que nos llama a todos a la santidad y ordena lo que es bueno, pero que a la vez tolera y permite que sucedan muchos males, que ella podría impedir y que ciertamente no aprueba. Tal distinción es absolutamente necesaria. De lo contrario, muchas personas pensarán que el concilio ecuménico, al tratar de la religión, no exige nada más que lo que hace el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. Ese artículo, desde luego, autorizaba la libertad religiosa, pero al expresar su empeño, por lo demás laudable, por asegurar la concordia entre los pueblos que profesan religiones diferentes, «exhala evidentemente un aroma de indiferentismo agnóstico»[53]. Aquí Ruffini esboza una acusación que se repetirá a menudo durante el debate: la actual declaración, al menos implícitamente, hace caso omiso de la reivindicación fundamental de la Iglesia de ser, en el tiempo histórico, la única depositaria auténtica de la verdad, de la verdad plena, objetivamente definida y definible, sugiriendo en cambio la idea de la existencia de una multiplicidad de caminos, de una variedad de vías legítimas y dignas que permiten más o menos la consecución plena de la verdad.

Ruffini expresó mayor preocupación aún por lo que el texto dice con respecto a la actitud de las autoridades públicas hacia la religión. Parece que excluye que un Estado pueda tener una religión propia, a la que deba favorecer y proteger, «conservando la to-

forme sobre las primeras semanas de la tercera sesión, dirigido al Consejo mundial de Iglesias, W. A. Quanbeck describió ese día como «excepcionalmente dramático, con excelentes discursos» (F-ACO 5.51, f. 4 –el texto del informe lleva fecha del 24 de septiembre, pero en realidad refiere acontecimientos que se produjeron al final del mes–).

51. JCng, 23 de septiembre de 1964.
52. AS II/2, 354-356.
53. *Ibid.*, 355.

lerancia hacia las demás religiones»[54]. A la luz de tales principios, los concordatos concertados por la Santa Sede con el Estado italiano, con Portugal, con España y con la República Dominicana deberían rescindirse. Y si a todas las religiones se les concedieran los mismos derechos, entonces los privilegios especiales que la Iglesia católica trata de obtener de los gobiernos, cuando puede, no serían ya legítimos ni válidos. Y sobre todo habría que revocar la solemne declaración con que comienzan los concordatos italiano y español, a saber, que «la religión católica es la única religión del Estado»[55].

Ruffini encontraba, además, completamente fuera de lugar la invitación dirigida a los católicos de que no forzaran a nadie a abrazar la fe. Habría que recordar, en cambio, que en muchos lugares ocurre precisamente lo contrario, a saber, que los fieles católicos, para no verse privados de los derechos civiles o para no morir de hambre, se ven constreñidos a abandonar la propia religión. En lugar de la declaración genérica que condena cualquier violencia contra la religión y las asociaciones religiosas como contraria a la voluntad del Creador y Salvador, Ruffini proponía finalmente sustituir esas palabras por una protesta abierta y firme para reivindicar la protección de la ley «para nuestra santísima religión» y para afirmar a la vez la plena solidaridad del Concilio con todos los hermanos que han sufrido y siguen sufriendo persecución «a causa de la justicia de Dios»[56].

Fueron una veintena las intervenciones que, durante casi tres mañanas, adoptaron una postura contra la «declaración». Todas ellas repitieron sustancialmente el esquema trazado por Ruffini: por un lado, apelaban más o menos explícitamente a la doctrina tradicional, según la cual únicamente la verdad puede disfrutar de plena libertad; y por otro lado, ponían de relieve las nefastas consecuencias que para la Iglesia y para los fieles llevaba consigo necesariamente el abandono de tal doctrina. No faltaron acusaciones graves y ataques violentos que crearon malestar. Los españoles eran los que más unidos estaban. Reflejaban preocupaciones propias, presiones del gobierno, y la voluntad de responder indirectamente a los memorandos y a las cartas recibidas de grupos de sacerdotes y laicos que, desde España, denunciaban dentro de la clandestinidad el carácter opresor del régimen franquista, los graves peligros inherentes a los estrechos lazos que la jerarquía eclesiástica mantenía con él, y las consecuencias nefastas que tales vínculos suponían para la vida religiosa misma, reducida con harta frecuencia a un gris conformismo rutinario[57]. El episcopado español fue el que in-

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, 356. Cf. A. Mercati, *Raccolta di concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le Autorità civili* II: 1915-1954, Città del Vaticano 1954, 84 y 272 respectivamente.

56. AS III/2, 356.

57. Cf. sobre este tema J. Iribarren, *Papeles y Memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España (1936-1986)*, Madrid 1992, especialmente 235ss. Un llamamiento, reproducido a ciclostilo, y que va dirigido por sacerdotes españoles a los padres conciliares, con fecha 29 de septiembre de 1964, para denunciar la opresión del régimen y los compromisos del episcopado, puede verse en F-Lercaro XXXI, 1090. Para llamamientos análogos, cf. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 21, n. 152. Interesantes observaciones sobre la actitud del catolicismo español con respecto a la tolerancia y a la libertad religiosa pueden verse en el *Rapport confidentiel sur la situation actuelle des protestants en Espagne*, enviado el 2 de julio de 1961 a De Smedt por H. Carlier, un sacerdote belga dedicado a actividades ecuménicas (en F-De Smedt 13.9/2; cf., al respecto, Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 13, n. 82). Ofrece la medida de las ten-

tervino en el debate con el mayor número de representantes (seis intervenciones verbales y catorce escritas).

Fue duro y alarmado el discurso del cardenal Quiroga y Palacios, arzobispo de Santiago de Compostela: a su juicio, el texto de la comisión muestra gran solicitud por la unión con los hermanos separados, probablemente para favorecerla, pero no presta casi la más mínima atención a los gravísimos peligros para la fe y la caridad a los que expone a los fieles católicos; responde al espíritu y a la mentalidad de aquellas regiones a las que en un tiempo se las llamaba «protestantes», pero olvida por completo el espíritu y la mentalidad de las regiones y de las naciones en las que la mayor parte de la población es católica... Todo esto fomentaría la revolución en la Iglesia... El concepto de libertad se ve desarrollado de tal modo en ese texto que, una vez admitido, «habrá que temer una licencia desenfrenada»[58]. López Ortiz, obispo de Tuy-Vigo, puso en duda la afirmación de que el Estado sea incompetente para juzgar acerca de la verdad en materia religiosa. Es una afirmación cargada de funestas consecuencias y que pretende cambiar radicalmente la doctrina aceptada y propuesta hasta ahora por el magisterio de la Iglesia... «Cuando un Estado declara ser católico,... entonces lo único que hace es manifestar solemnemente su obediencia a la ley divina, su voluntad de tributar públicamente a Dios el culto debido, su obligación de ayudar a la Iglesia con sus propios actos». Eso es lo que la Iglesia desde el siglo IV, con su constante magisterio, ha venido enseñando incesantemente como la tarea del Estado[59]. Para Temiño Saiz, obispo de Orense, la intención del esquema de expresarse en términos adaptados a nuestro tiempo, tratando a la vez de conservar fielmente la doctrina de la Iglesia, es una intención laudable, pero la idea que lo impregna todo, a saber, que todas las asociaciones religiosas y todas las religiones poseen los mismos derechos y merecen la misma consideración social, no puede compaginarse con la doctrina del concilio Vaticano I y con la revelación misma[60]. Granados García, obispo auxiliar de Toledo, impugnó, como «doctrina nueva en la Iglesia», el derecho a la propaganda indiscriminada de la verdad y de la falsedad religiosa, un derecho que aparecía claro en el esquema. Convendrá reflexionar sobre el hecho de que en las cosas humanas no se admite fácilmente la propaganda de errores que atentan contra el bien común, como sucede, por

siones existentes en el catolicismo español la carta que el abad de Montserrat dirigió el 7 de diciembre de 1964 (desde Francia, para eludir la censura del gobierno) a De Smedt, para darle las gracias, también en nombre «de muchas personalidades catalanas, de intelectuales y de jóvenes», por el empeño desplegado por él en favor de la libertad religiosa, y para suplicarle a la vez «que mantuviera, con la misma valentía, esta misión en defensa de la verdad y de la libertad más fundamental»: «A pesar de la publicidad... que se ha hecho de la democracia y de la gran calidad de las estructuras oficiales existentes en nuestro país... en el fondo hemos de vivir sometidos a la presión de una tiranía ideológica y de una vigilancia policial. Esta situación, agravada por el aislamiento tradicional del catolicismo español, nos lleva a vivir en las tinieblas de una ignorancia y de una soberbia edificadas sobre fundamentos falsos. El problema de la Iglesia española se resuelve teniendo en cuenta que ella no puede considerarse prácticamente como una Iglesia nacional, sino que ha de verse en relación con la Iglesia universal. Tan solo de esta manera podremos recuperar una normalidad y una perfección de vida espiritual y política que España no ha conocido desde hace siglos»: F-De Smedt, 18.2/4.

58. AS II/2, 357s.
59. *Ibid.*, 483s.
60. *Ibid.*, 499.

ejemplo, con la licitud del suicidio. ¿Por qué habrá que admitir entonces con tanta facilidad la propaganda del error religioso? «¿Es que quizás no consideramos tan peligrosos los errores religiosos?»[61].

También los italianos, con pocas excepciones, actuaron en la misma longitud de onda, no sin algunas bajezas de estilo, que hirieron a los invitados por la secretaría y que suscitaron malestar en la asamblea. Así, el obispo auxiliar de Roma, Canestri, recurrió de nuevo a tonos y argumentos de la más clásica polémica antiprotestante, negando que un sacerdote católico que («¡oh dolor!») se haya pasado al protestantismo («arrastrado por una depravada tentación, por ejemplo, de desobediencia, de avaricia y de otras cosas por el estilo que conocéis muy bien»), pueda apelar a la propia conciencia para disfrutar de la libertad religiosa, de la cual podrá disfrutar, desde luego, pero por otras razones diferentes[62]. La intervención del cardenal Ottaviani fue «bastante moderada», como escribía en *La Croix* Antoine Wenger[63]. Pero también él pidió que se hiciera clara mención de los derechos sobrenaturales que corresponden a la Iglesia y a sus fieles: «No nos hallamos aquí en una asamblea filosófica o meramente natural, sino que nos encontramos en un concilio de la Iglesia católica, y debemos profesar y defender la verdad católica, a fin de que haya plena libertad para actuar según la doctrina católica, especialmente en estos tiempos nuestros en que podemos decir, con los primeros padres y con los primeros cristianos, acerca de aquellos que sufren en los lugares de persecución: ¡Cuántas cárceles habéis santificado!»[64]. Entre los cardenales de la curia, Browne fue el más resuelto y explícito, al proponer el rechazo en bloque de toda la declaración[65]. También algunos representantes de las grandes familias religiosas adoptaron posturas en contra del esquema. En este sentido se expresó Aniceto Fernández, superior general de los dominicos. Y en una intervención por escrito lo hizo Dom Jean Prou, superior de la congregación benedictina francesa[66].

61. *Ibid.*, 509.

62. *Ibid.*, 486. Fesquet (*Le journal du Concile*, 477s), basándose en informaciones suministradas por el «service de presse» francés, atribuyó a tal intervención tonos y argumentaciones aún más arrogantes. Cf. la puntualización que ofrece Wenger III, 323, n. 6, quien reconoce, no obstante, que «el ejemplo elegido era bastante poco ecuménico».

63. Wenger III, 320.

64. AS III/2, 375.

65. *Ibid.*, 470s. Vale la pena recordar el retrato, sazonado con afectuosa ironía, que trazó de él Congar (JCng, 29 de octubre de 1964) en otra ocasión: «Moeller me señalaba, durante la sesión de esta tarde, cómo el cardenal Browne, por bueno y honrado que sea, tiene una tesitura de espíritu verdaderamente espantosa. Ha seguido siendo, sin cambiar en lo más mínimo, exactamente como era cuando lo conocí como Maestro del Sacro Palacio y Superior General. El retorno a las fuentes no lo ha conmovido lo más mínimo. Para él, lo mismo que hace veinte años, el Papa es 'obispo universal'. Ésa es toda su eclesiología. 'Las encíclicas han corregido a san Pablo'. Todo lo que promueve la sumisión, es bueno; todo lo que habla de libertad, debe reprimirse y, si es posible, debe eliminarse. *No pierde una ocasión* de expresar estos desdichados 'principios'. Con Moeller lo vemos llegar; adivinamos cuál será la reacción de Browne, y él utiliza únicamente *las palabras* para desencadenarla. Nunca falla. Estamos seguros de que, si surgen las palabras 'amor' y 'experiencia', éstas suscitarán una dificultad en él. Y que si, en cambio, se repite por enésima vez que todo sucede *sub Petro*, y que es preciso *reverenter oboedire* ['obedecer con respeto'], entonces todo estará bien».

66. Cf. respectivamente AS III/2, 539-542 (con adiciones escritas en 542-552), y 734-737.

Entre las personalidades más destacadas del *Coetus internationalis*, habló Marcel Lefebvre[67]. Esbozó las consecuencias catastróficas de la declaración en el terreno religioso, moral y político-social, para la evangelización y para el apostolado de la Iglesia. Y afirmó que la declaración estaba inficionada de relativismo y de idealismo, concluyendo dramáticamente: «Si esta declaración es aprobada solemnemente en su forma actual, entonces sufrirá un gran detrimento el respeto del que la Iglesia católica disfruta entre todos los hombres y entre todas las sociedades por su indefectible amor a la verdad hasta el punto de derramar su sangre y por el ejemplo de virtud, tanto individual como colectiva, y esto sucederá en perjuicio de muchas almas, que no se sentirán ya atraídas por la verdad católica»[68]. Su discurso fue «una caricatura del texto», señaló Congar: «Critica casi todo por *fas* o por *nefas*, desde el punto de vista de una persona negativa que se halla en contra del texto, sin reflexionar sobre lo que éste dice»[69].

Tonos y argumentos parecidos se repitieron en numerosísimas intervenciones escritas, que la interrupción del debate impidió que se escucharan en el aula. La declaración se convirtió en objeto de acusaciones gravísimas: conduce al sincretismo, a un irenismo nefasto, abre las puertas al escepticismo[70], ofrece una imagen del hombre inspirada en la concepción naturalista del liberalismo[71]. Fue drástico el cardenal Gilroy: «Sería una injuria inferida al magisterio de la Iglesia, instituido divinamente, el admitir que a todas las asociaciones religiosas que perpetúan la herejía les corresponde el derecho... de propagar sus falsedades. ¿Se atreverá a decir un concilio ecuménico que a cualquier hereje le corresponde el derecho de seducir a los fieles, alejándolos de Cristo, el Sumo Pastor, para conducirlos hacia pastos envenenados?»[72]. Brevísima y desolada fue la declaración del cardenal De Arriba y Castro: «Yo, el más insignificante de todos, quiero expresar únicamente los daños que ya han comenzado a causa de tantas disputas. Por lo demás, baste recordar que sólo Cristo es el Maestro, y que sólo lo son los apóstoles nombrados por él y los sucesores de los mismos, es decir, la Iglesia católica. Nadie más tiene derecho a predicar el Evangelio. El proselitismo es un verdadero azote para la Iglesia de Cristo. En España se están viendo ya sus frutos: el abandono de la práctica religiosa e incluso algunas apostasías»[73].

El ataque de los españoles se concentró principalmente en la afirmación de que las autoridades públicas no son competentes para pronunciarse sobre la verdad en materia religiosa: es una doctrina *penitus reicienda* («que debe rechazarse por completo»); va

67. *Ibid.*, 490-492. Las razones que apoyaban su oposición se hallan expuestas extensamente en las notas preparatorias dispuestas de antemano por su teólogo de confianza; cf. V.-A. Berto, *Pour la Sainte Église Romaine. Textes et documents*, Paris 1976, 370-407. Entre los miembros activos del *Coetus* intervino también en el aula el obispo de Campos, Antonio de Castro Mayer (AS III/2, 485s), mientras que Mons. de Proença Sigaud envió un extenso «voto» escrito durante la intersesión (AS III/3, 648-657). Sobre el *Coetus*, cf. L. Perrin, *Il «Coetus internationalis patrum» e la minoranza conciliare*, en *Evento*, 137-187, y en HV 3, 157-161.

68. AS III/2, 492.

69. JCng, 24 de septiembre de 1964.

70. Cf. AS III/2, 639 (Carinci), 658-666 (Del Campo y de la Bárcena), 678 (Flores Martín).

71. *Ibid.*, 683-686 (García de Sierra y Méndez).

72. *Ibid.*, 611.

73. *Ibid.*

contra la Sagrada Escritura, contra la tradición de la Iglesia, contra las enseñanzas de los sumos pontífices[74], abre el camino al indiferentismo y al subjetivismo religioso, y en último término, como la historia enseña, lleva al ateísmo[75]. Refiriéndose a la intervención de Ruffini, el arzobispo Muñoyerro hizo ver dramáticamente los peligros a los que semejante doctrina hace que queden expuestos los concordatos. Los gobernantes católicos, obedeciendo al Concilio, deberán rescindirlos, sacrificando de este modo la unidad católica[76]: aquella unidad de la que disfruta España, que posee el gran mérito de haber salvado al catolicismo en la Edad Moderna, de haber hecho que la América Latina y las Filipinas fuesen católicas, de haber conseguido en nuestro tiempo «la gran y única victoria contra el comunismo». En España los protestantes son 30.000, de los cuales sólo 15.000 son españoles, «en su mayor parte ganados... por la fuerza del proselitismo» y de origen humilde:

> Reverendísimos Señores, os ruego que tengáis bien presentes estas cosas para evitar los males que pueden predecirse, si el gobierno español decidiera rescindir el concordato y fomentara la libertad en materia religiosa, como se propone en el esquema[77].

En numerosas intervenciones se repite la acusación de que la declaración se encuentra en abierta contradicción con el magisterio pontificio, disipa la autoridad de éste y sugiere la idea de que la Iglesia ha podido engañarse[78]. Mons. Hervás y Benet, prelado de Ciudad Real, autor de un extenso y detallado *votum*, se dirige finalmente de manera directa al Papa para exponerle las gravísimas consecuencias que la doctrina contenida en la declaración (que introduce verdadera y propiamente «cosas nuevas» en la enseñanza de la Iglesia) no puede menos de tener para la autoridad del magisterio pontificio[79].

En realidad, aun con la variedad de acentuaciones y de enfoques, el tema de fondo de los discursos de los oponentes se presenta inalterado y constante: la declaración sobre la libertad religiosa, tal como está construida y argumentada, contradice abiertamente al magisterio tradicional de la Iglesia y da un mentís a la enseñanza impartida con especial claridad por los papas de los dos últimos siglos. La observación tenía suficiente base. Era cuanto bastaba para que los defensores de la inmutabilidad e intangibilidad de la doctrina hicieran sonar las alarmas y abrieran las puertas a las más negras sospechas en sus enfrentamientos con la parte contraria. La apelación a que habían cambiado las circunstancias históricas, expresada por los redactores y defensores de la declaración, no podía justificar cambios tan sustanciales. No eran suficientes ni la autoridad de Juan XXIII, al que ahora se juzgaba con abierto aire de superioridad[80], ni las

74. *Ibid.*, 642 (Castán Lacoma).
75. *Ibid.*, 663 (Del Campo y de la Bárcena).
76. Análogo relieve en la intervención de García y Goldáraz, arzobispo de Valladolid (*ibid.*, 689).
77. *Ibid.*, 614. Durante la intersesión, Muñoyerro había enviado un extenso «voto» escrito, en el que criticaba duramente el esquema (en AS III/3, 629-632).
78. AS III/2, 642 (Castán Lacoma), 730 (Piña Torres), 740 (Santin).
79. *Ibid.*, 708s. Fue también claramente negativo el «voto» que Hervás y Benet había enviado a la Secretaría durante la intersesión (AS III/3, 685-697).
80. Cf., por ejemplo, D-Tucci, 18 de noviembre de 1962 (Siri habría dicho que la idea de convocar un concilio habría brotado de «un cuarto de hora de locura de Juan XXIII»).

afirmaciones de la *Pacem in terris*, a las que recurrían en gran número los defensores de la libertad religiosa, aunque diferían en sus interpretaciones[81].

Por lo demás, el fantasma del neo-modernismo, evocado ya como peligro que había que conjurar y condenar en los *vota* de la fase preparatoria, flotaba desde hacía tiempo en el aula conciliar[82]. Por tanto, el conflicto y la oposición no eran solamente entre diferentes opciones doctrinales y prácticas, que oportunamente podrían dejarse sin resolver o que podrían equilibrarse en una nueva síntesis, sino que ponían en juego muchos otros temas cada vez más graves. La idea de que una verdadera y propia voluntad de subversión animara a los líderes y a los sectores de la mayoría, de que una sutil infiltración enemiga se estuviera produciendo en la Iglesia, estaba surgiendo de nuevo, con toda evidencia, entre los padres y los teólogos de la minoría, conduciendo otra vez a denuncias susurradas y a alarmas angustiosas, que llevaban de nuevo al primer decenio del siglo XX. «El panorama se ve cada vez con más claridad», como escribía Don Berto, teólogo de la confianza de Marcel Lefebvre, a Carli, obispo de Segni, al recibir el texto del *De libertate*, propuesto por la Secretaría en vista del tercer período:

> No se trata ya de un problema de doctrina, de justicia, de tradición católica. Se trata de introducir, de imponer, bajo *pretexto* de «aggiornamento», un cambio *sustancial* del Catolicismo. Y como esto no puede realizarse «per arma lucis» [con las armas de la luz], se trata de hacerlo con modos violentos, con alborotos hoy, mañana en silencio, hoy con precipitación, mañana con lentitud, hoy en secreto, mañana en la oscuridad, calculándolo todo para el triunfo del error. Fíjese Vuestra Excelencia en el ejemplo (¡entre muchos otros!) del esquema «de libertate religiosa». Ha sido modificado, ¡está bien! Pero ¿no fue ya un acto de violencia el que el primer texto, que podía haber sido firmado por «Rousseau» o por «Mazzini», fuera elevado a la categoría de esquema conciliar? ¿No fue un acto de violencia el discurso de Mons. De Smedt, que pedía que esta vasta cuestión, tan violentamente añadida al esquema «de oecumenismo», y presentada nueve días antes del fin de la sesión, fuera discutida, y que se votara sobre el esquema antes de su finalización?... Aquí el objetivo especial (siendo el objetivo general el de cambiar sustancialmente la doctrina, e incluso la fe católica misma) es destruir completamente los principios más fundamentales del derecho natural para sustituirlos por el pseudo-derecho racionalístico, con la ventaja complementaria de demoler todo el edificio de los pontífices romanos, de acabar con la «Quanta cura» y con el «Sílabo». Esas personas *aborrecen rabiosamente* el *Sílabo*... La Iglesia (dicen ellos) debe ofrecer reparación a la humanidad por la publicación del *Sílabo*; Pío IX se equivocó

81. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 69-71. El superior general de la Orden de predicadores, A. Fernández, cuestionó en su intervención la interpretación que hacían de la *Pacem in terris* los defensores de las «nuevas doctrinas» (AS III/2, 540s). De manera semejante, aunque con mayor brevedad, argumentó el cardenal Browne (*ibid.*, 470s). Críticas semejantes habían sido formuladas ya por De Proença Sigaud, uno de los principales exponentes del *Coetus*, en sus *animadversiones* enviadas por escrito a la Secretaría durante la segunda intersesión (AS III/3, 651ss).

82. Cf. HV 2, 321ss; HV 3, 43, n. 109. y p. 59s. Refiriéndose a una intervención de Ruffini sobre el *De divina revelatione*, Bergonzini escribirá: «Al cardenal Ruffini (como de costumbre) le parece ver latente en el esquema *–sicut anguis in herba–* la herejía protestante y la modernista» (M. Bergonzini, *Diario del Concilio*, introducción y notas de Don A. Leonelli, Modena 1993, 129). En cuanto a la presencia, entre los errores que deben condenarse, del «modernismo» y del «neomodernismo» en los *vota* de los obispos, cf. HV 1, 109ss.

en materia de *doctrina*... El pasar del «sí» al «no», el pasar de una proposición a la proposición contradictoria o a la contraria, ¿será únicamente un «aggiornamento»? ¿No será, más bien, un cambio sustancial? A mi parecer, Excelentísimo y Reverendísimo Señor, los adversarios saben muy bien que se trata de un cambio sustancial; lo saben y lo quieren. No pretenden discutir; quieren imponer...[83]

Son juicios duros, que no dejan salida alguna a los propios «adversarios». No son juicios que puedan extenderse de manera generalizada a toda la minoría. Pero expresan ciertamente ideas y sospechas que circulaban en su interior, que daban impulso y fuerza a su oposición, y que eran extensamente compartidas por los padres que tenían el liderazgo del *Coetus internationalis*.

El único punto en el cual los oponentes parecían vacilantes e inseguros estaba relacionado con la manera de eliminar el esquema o de conseguir, al menos, una modificación radical del mismo. En efecto, fueron varias las propuestas que se formularon en el aula o entre bastidores. Algunos querían que se rechazase sin más el esquema; otros deseaban que fuera refundido por completo, aunque esto fuera la obra de una Comisión Mixta; hubo quienes sugerían que se hablara de la libertad religiosa en otro documento, por ejemplo, en el esquema sobre la Iglesia y el mundo contemporáneo (esquema XIII), cuya aprobación había llegado a ser dudosa, dada la incertidumbre acerca de la duración del Concilio; algunos, finalmente, proponían que el esquema quedase reducido a algunas proposiciones puramente afirmativas y de carácter práctico, sin ir acompañadas de ninguna justificación doctrinal.

El hecho de que el documento pudiera aparecer en otro documento era una posibilidad que no les parecía descaminada a algunos padres que eran favorables a la proclamación de la libertad religiosa; pensaban así evidentemente con la intención primordial de atenuar la oposición y de facilitar un acuerdo más amplio. Pero había también persistentes incertidumbres acerca de lo adecuado de la declaración, incertidumbres que se hallaban motivadas y orientadas diversamente[84]. Durante la intersesión el debate teológico y doctrinal había sido intenso y había manifestado una amplia gama de orientaciones y matices, que hallaron expresión, al menos parcial, en la discusión en el Con-

83. F-Carli, 15.35, carta del 5 de agosto de 1964. Insinuaciones y sospechas totalmente análogas fueron ya expuestas por Berto en una extensa carta dirigida a Carli el 13 de marzo de 1964 (*ibid.*, 17.1).

84. Además de reflejarse, como se verá, en las intervenciones en el aula, tales perplejidades aparecerán claramente en las cartas privadas. Así J. C. Murray juzga que el texto «no es particularmente bueno» (cf. HV 3, 245 y n. 78), y Congar expresa varias veces en su *Journal* su insatisfacción (cf. más adelante n. 291). Con prolijos argumentos críticos encontramos una extensa nota de G. Dossetti, *Valutazione complessiva sulla libertà religiosa*, escrita durante la tercera intersesión (F-Dossetti VII, 588 –la versión manuscrita del mismo texto en *ibid.*, VII, 578–). Aun afirmando que «la adopción de una postura por parte de la Iglesia es teóricamente posible y obligatoria, históricamente necesaria e imposible de aplazar, con tal de que sea el resultado de una sincera convicción, de que sea formalmente explícita y se halle concretamente comprometida en favor de la libertad religiosa para todo individuo y para toda comunidad (aunque sea no católica y no cristiana) en cualquier tipo de sociedad política», sin embargo, él juzga que la doctrina propuesta en el esquema es inmadura e improvisada, «incurablemente» marcada por la «visión empirista e individualista... de impronta anglosajona», que fue el punto de partida de los redactores, incapaces de responder plenamente a las objeciones de los oponentes.

cilio[85]. Las intervenciones en el aula a favor de la declaración aparecen, de hecho, como mucho más diversificadas que las de los oponentes (aparte de la referencia, relativamente frecuente –nueve veces–, a la *Pacem in terris* de Juan XXIII, que era casi la única cita de una autoridad efectuada por los defensores de la libertad religiosa)[86]. En efecto, se va desde una aprobación del texto, tal como está, que no tiene en cuenta de hecho las críticas que se le han formulado, hasta propuestas de modificaciones y de mejoras que tratan de ampliar más su alcance, moviéndose, por tanto, de una manera más decidida en una nueva dirección (fue significativa en este sentido, aunque quedó relativamente aislada, la intervención de Léger, que suscitó con claridad el problema de los ateos, a quienes no se les puede negar la libertad)[87], hasta llegar al reconocimiento de que el problema de equilibrar y compaginar la nueva enseñanza con las doctrinas del pasado representaba un problema real[88], aunque existía nuevamente desacuerdo sobre los términos en que se podía efectuar tal reconciliación. Pero otra oposición, que había hecho ya su aparición dentro de la Secretaría y durante la intersesión, fue adquiriendo forma cada vez más claramente: una oposición entre quienes querían acentuar los fundamentos evangélicos y teológicos de la libertad religiosa y aquellos que favorecían un enfoque constitucional que recogiera y asimilara la nueva y creciente conciencia de los derechos humanos, tal como ésta ha ido madurando en el curso de la historia[89].

Las incertidumbres en el campo de la mayoría parecen reflejarse también en la índole de las intervenciones. Mientras que todos o casi todos los «portavoces» del ala conservadora adoptaban una postura pública en contra del esquema, no se podía decir lo mismo de los que se hallaban a favor del esquema o de los que presuntamente lo favorecían. Los cardenales alemanes guardan silencio; los franceses guardan silencio; Suenens, Alfrink y Lercaro guardan silencio. Tan sólo el episcopado de los Estados Unidos, que estaba casi unido a favor de la aprobación, intervino con todos sus cardenales y con no pocos obispos. Hasta entonces no se había distinguido por un especial compromiso a favor de la reforma. Encontró en la libertad religiosa, como escribía con un poquito de ironía el periódico *Tablet*, una causa que le permitía ponerse del lado de los progresistas sin perturbar la fe y la práctica de sus fieles, y al mismo tiempo una ocasión maravillo-

85. Referencias en HV 3, 465s y *passim*; Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 477ss.

86. Cf. AS III/2, 362 (Cushing), 366 (Meyer), 494 (Buckley), 504 (Klepacz), 555 (Carlo Colombo), 653 (Clyde Young), 693 (Hannan), 720 (O'Boyle), 722 (Ocampo Berrio).

87. *Ibid.*, 359s.

88. Fue específicamente Ancel, obispo auxiliar de Lyón, quien, en su esfuerzo por superar las ambigüedades y las incertidumbres que habían aparecido en la discusión, sugirió la redacción de un nuevo proemio que reafirmase, según todo lo que habían puesto de relieve Ottaviani y Parente, el «supremo derecho del que goza la verdad», con arreglo, por tanto, a «la inmutable doctrina de la Iglesia», pero reafirmando, no obstante, la imposibilidad de limitarse a tal orden objetivo, y la necesidad, por consiguiente, de reconocer el derecho de toda persona a buscar la verdad, «búsqueda que no puede efectuarse sin el peligro de incurrir en el error» (*ibid.*, 616). Conviene recordar que tal propuesta encontró un lugar en la redacción final de la *declaratio*.

89. Especialmente Dubois, obispo de Besançon, criticó la argumentación, por considerarla demasiado filosófica y jurídica, y expuso la necesidad de darle un fundamento más explícitamente religioso, recurriendo a autoridades bíblicas y patrísticas (*ibid.*, 505-507; cf. también sus observaciones enviadas durante la intersesión: *ibid.*, 884-886). G. Dossetti, en su *Valutazione complessiva*, se pronunció igualmente contra un enfoque que da «la precedencia lógica a los enunciados y a las justificaciones *ex ratione desumptae* frente a los contemplados *sub luce Revelationis*».

sa para hacer que desapareciese la sombra que oscurecía aún las relaciones de los católicos americanos con sus compatriotas, tal como se había visto en la campaña del año 1960 a favor de la elección presidencial de Kennedy[90]. No es casual que el P. Murray, en el artículo publicado en *America* el 30 de noviembre de 1963, hablara de la «cuestión de la libertad religiosa» como del «problema americano del Concilio»[91].

Murray, además de desempeñar un papel decisivo en la reelaboración de la *declaratio* después de la discusión de septiembre, fue indudablemente el principal inspirador del plan y de las observaciones que los obispos de los Estados Unidos presentaron en sus observaciones en favor de la libertad religiosa[92]. En un extenso estudio, publicado en la primavera de 1964 y basado en una lectura atenta de las numerosas observaciones transmitidas por los padres a la Secretaría, Murray expuso su enfoque del tema[93]. Lo envió después a todos los obispos de los Estados Unidos y a otros veinte padres[94]. Además, en la asamblea de los obispos americanos reunidos en Roma el 19 de septiembre, presentó una serie de observaciones críticas sobre el texto de la *declaratio* que sería sometido pocos días después a la discusión conciliar. Preparó luego para los obispos numerosos esquemas de intervención, coordinados según una estrategia global encaminada a poner de relieve los puntos fuertes de la cuestión[95].

90. «The Tablet», 28 de noviembre de 1964, citado en ICI, 14 de enero de 1965, 22s. Durante el segundo período, la intervención del episcopado de los Estados Unidos había dado ya el impulso decisivo para que el texto sobre la libertad religiosa se incluyera en el programa de los trabajos, y para que se tomara como base el texto preparado previamente por la Secretaría (HV 3, 244-249).

91. Cf. Murray, *On religious Liberty*, 704 (una traducción francesa se publicó el 4 de febrero de 1964 en el nº 2 de EtDoc). Hamer, *Histoire du texte*, 71-73, analiza tal artículo, realzando su carácter programático que tendrá aplicación en la reelaboración de la *declaratio* durante el tercer período conciliar. Sobre el P. Murray, cf. D. E. Pelotte, *John Courtney Murray. Theologian in conflict*, New York-Ramsey, NY-Toronto 1957; R. Sebott, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage*: Analecta Gregoriana 206 (Roma 1977); Gonnet, *La liberté religieuse*; Id., *L'apport de John Courtney Murray au schéma sur la liberté religieuse*, en M. Lamberigts-Cl. Soetens-J. Grootaers (eds.), *Les Commissions Conciliaires à Vatican II*, Louvain 1996, 205-215. En cuanto a su colaboración con la Secretaría durante el segundo período conciliar, cf. también HV 3, 248-252, y Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 26ss. Sobre el carácter central del problema de la «libertad religiosa» para el catolicismo estadounidense, especialmente en cuanto a las relaciones de los católicos con los protestantes, insistía, en la primavera de 1964, T. F. Stransky, *La situazione ecumenica degli U.S.A.*, en *DO-C, Documentazione olandese del Concilio*, nº 105, p. 1-11.

92. Cf. Gonnet, *La liberté religieuse*, 137 («Todo induce a pensar que la gran mayoría de los obispos americanos han adoptado las ideas de Murray»). En efecto, en sus intervenciones verbales o escritas se atienen a los apuntes que Murray les había proporcionado: Shehan (Baltimore), Primeau (Manchester), Carberry (Lafayette) y O'Boyle (Washington), como se ve por la comparación entre las cartas de Murray y los textos de los obispos (cf. Pelotte, *John Courtney Murray*, 92ss, y Gonnet, 136s). Mayer y Spellman utilizaron intervenciones preparadas por él para ellos. Y lo hicieron también Silva Henríquez, Veuillot y Méndez Arceo (cf. Pelotte, *John Courtney Murray*, 110, n. 47).

93. Cf. Pelotte, *John Courtney Murray*, 88ss, y HV 3, 371-373. El ensayo, publicado en Theological Studies 25 (1964) 507-575, tuvo gran difusión entre los padres conciliares gracias a su publicación, poco después, en *DO-C, Documentazione olandese del Concilio*, nn. 145-149 (de la edición italiana), y fue reimpreso con el título *Le problème de la liberté religieuse au concile*, en la obra *La liberté religieuse, exigence spirituelle et problème politique*, Paris 1965, 10-112. Un cuidadoso análisis del extenso ensayo puede verse en Gonnet, *La liberté religieuse*, 126-135.

94. Pelotte, *John Courtney Murray*, 90.

95. Gonnet, *La liberté religieuse*, 135, y cf. *supra*, nota 90.

Toda la materia puede reducirse a dos proposiciones. 1) Durante toda su historia la Iglesia católica ha reivindicado para sí la libertad en la sociedad civil y ante los poderes públicos. En efecto, luchó por la libertad de los Sumos pontífices y obispos... Luchó también por la libertad del pueblo mismo de Dios... Por tanto, la primera proposición se contiene en la fórmula tradicional «Libertas Ecclesiae». 2) La segunda proposición es la siguiente: Esta misma libertad en la sociedad civil, que la Iglesia reinvindicó siempre para sí y para sus propios miembros, la reivindica también en nuestra época para las otras Iglesias y para sus miembros, más aún, para toda persona humana[105].

El fundamento de esta segunda proposición lo encontraba Cushing en la *Pacem in terris* de Juan XXIII, para la cual «toda sociedad bien ordenada se basa en la justicia, en el amor y en la libertad»[106].

Quedó inesperadamente aislada, en comparación con otras intervenciones del episcopado de los Estados Unidos, la intervención de Ritter, obispo de Saint Louis, quien, aun reconociendo en la libertad religiosa una «ley innata... fundada en la naturaleza humana», y declarándose, por tanto, plenamente favorable a su reconocimiento por parte del Concilio, propuso que la declaración se limitara sencillamente a proclamarla y, si fuera necesario, a defenderla, pero evitando argumentarla y motivarla. En efecto, las razones aducidas en el esquema parecen débiles, inciertas y abiertas a demasiadas disputas y controversias: «Es de temer que surjan desacuerdos en cada dirección, pero sobre cosas accidentales más bien que sobre la sustancia, y que los padres, al rechazar las razones, terminen por rechazar la declaración misma»[107].

La propuesta pareció extraña a no pocos: daba la impresión de querer encontrarse a mitad de camino con los oponentes, y no fue casual el que fuera inmediatamente bien acogida y adoptada por Browne[108], por Parente y, con una referencia más implícita a ella, por el mismo Lefebvre. Pero fue incluso un signo de debilidad, un indicio quizá de la incertidumbre existente entre los defensores de la libertad religiosa sobre el resultado al que pudiera llegar un enfrentamiento entre las partes que se hallaban en conflicto acerca de la cuestión. En los pasillos del Concilio se sugerían otras hipótesis: la de un

105. «Ex una parte, haec tota quaestio de libertate religiosa est quodammodo complicata. Ex altera tamen parte, ut mihi videtur, est quaestio satis simplex. [...] Tota materia potest reduci ad duas propositiones. 1. Per totam suam historiam, Ecclesia catholica vindicavit sibi libertatem in societate civili et coram potestatibus publicis. Pugnavit nempe pro libertate Summorum Pontificum et Episcoporum... Pugnavit etiam pro libertate ipsius populi Dei... Prima ergo propositio continetur in formula traditionali: 'Libertas Ecclesiae'. 2. Altera propositio est haec: eamdem libertatem illam in societate civili, quam Ecclesia semper vindicavit sibi suisque membris, hac nostra aetate etiam vindicat aliis ecclesiis earumque membris, immo omni personae humanae»: AS III/2, 361s. Las frases recogen casi al pie de la letra algunas consideraciones finales del artículo de Murray del 30 de noviembre de 1963: *On religious Liberty* (cf. *supra*, nota 23).

106. AS III/2, 362.

107. «Timendum est ne longe et late disceptabitur potius de accidentalibus quam de substantia; ne Patres, reiciendo rationes, ipsam declarationem ultimo reprobent»: *ibid.*, 369. Se había expresado de manera muy diferente el 19 de noviembre de 1963, cuando había afirmado que el texto se basaba debidamente en argumentos teológicos, a los que debían añadirse consideraciones sobre la libertad absoluta del acto de fe, sobre la dignidad de la persona humana y sobre la inviolabilidad de su conciencia, y sobre la incompetencia total de un gobierno civil para expresar un juicio sobre el evangelio de Cristo y sobre su interpretación (cf. AS II/5, 536; cf. también Gonnet, *La libertè religieuse*, 121s).

108. AS III/2, respectivamente 471, 472 y 490.

> Toda la materia puede reducirse a dos proposiciones. 1) Durante toda su historia la Iglesia católica ha reivindicado para sí la libertad en la sociedad civil y ante los poderes públicos. En efecto, luchó por la libertad de los Sumos pontífices y obispos... Luchó también por la libertad del pueblo mismo de Dios... Por tanto, la primera proposición se contiene en la fórmula tradicional «Libertas Ecclesiae». 2) La segunda proposición es la siguiente: Esta misma libertad en la sociedad civil, que la Iglesia reinvindicó siempre para sí y para sus propios miembros, la reivindica también en nuestra época para las otras Iglesias y para sus miembros, más aún, para toda persona humana[105].

El fundamento de esta segunda proposición lo encontraba Cushing en la *Pacem in terris* de Juan XXIII, para la cual «toda sociedad bien ordenada se basa en la justicia, en el amor y en la libertad»[106].

Quedó inesperadamente aislada, en comparación con otras intervenciones del episcopado de los Estados Unidos, la intervención de Ritter, obispo de Saint Louis, quien, aun reconociendo en la libertad religiosa una «ley innata... fundada en la naturaleza humana», y declarándose, por tanto, plenamente favorable a su reconocimiento por parte del Concilio, propuso que la declaración se limitara sencillamente a proclamarla y, si fuera necesario, a defenderla, pero evitando argumentarla y motivarla. En efecto, las razones aducidas en el esquema parecen débiles, inciertas y abiertas a demasiadas disputas y controversias: «Es de temer que surjan desacuerdos en cada dirección, pero sobre cosas accidentales más bien que sobre la sustancia, y que los padres, al rechazar las razones, terminen por rechazar la declaración misma»[107].

La propuesta pareció extraña a no pocos: daba la impresión de querer encontrarse a mitad de camino con los oponentes, y no fue casual el que fuera inmediatamente bien acogida y adoptada por Browne[108], por Parente y, con una referencia más implícita a ella, por el mismo Lefebvre. Pero fue incluso un signo de debilidad, un indicio quizá de la incertidumbre existente entre los defensores de la libertad religiosa sobre el resultado al que pudiera llegar un enfrentamiento entre las partes que se hallaban en conflicto acerca de la cuestión. En los pasillos del Concilio se sugerían otras hipótesis: la de un

105. «Ex una parte, haec tota quaestio de libertate religiosa est quodammodo complicata. Ex altera tamen parte, ut mihi videtur, est quaestio satis simplex. [...] Tota materia potest reduci ad duas propositiones. 1. Per totam suam historiam, Ecclesia catholica vindicavit sibi libertatem in societate civili et coram potestatibus publicis. Pugnavit nempe pro libertate Summorum Pontificum et Episcoporum... Pugnavit etiam pro libertate ipsius populi Dei... Prima ergo propositio continetur in formula traditionali: 'Libertas Ecclesiae'. 2. Altera propositio est haec: eamdem libertatem illam in societate civili, quam Ecclesia semper vindicavit sibi suisque membris, hac nostra aetate etiam vindicat aliis ecclesiis earumque membris, immo omni personae humanae»: AS III/2, 361s. Las frases recogen casi al pie de la letra algunas consideraciones finales del artículo de Murray del 30 de noviembre de 1963: *On religious Liberty* (cf. *supra*, nota 23).

106. AS III/2, 362.

107. «Timendum est ne longe et late disceptabitur potius de accidentalibus quam de substantia; ne Patres, reiciendo rationes, ipsam declarationem ultimo reprobent»: *ibid.*, 369. Se había expresado de manera muy diferente el 19 de noviembre de 1963, cuando había afirmado que el texto se basaba debidamente en argumentos teológicos, a los que debían añadirse consideraciones sobre la libertad absoluta del acto de fe, sobre la dignidad de la persona humana y sobre la inviolabilidad de su conciencia, y sobre la incompetencia total de un gobierno civil para expresar un juicio sobre el evangelio de Cristo y sobre su interpretación (cf. AS II/5, 536; cf. también Gonnet, *La libertè religieuse*, 121s).

108. AS III/2, respectivamente 471, 472 y 490.

Ritter quizá mal aconsejado[109] por un experto que en el último momento le había dado para que lo leyera un texto que no correspondía a su manera de pensar[110]. Congar anotó en su *Journal*: «Ritter está muy descontento. Pero ¿por qué lo leyó?»[111].

Otros rumores y comentarios mostraban la amplitud de la labor constante que se realizaba entre bastidores: arrojaban luz sobre los contactos, las tentativas, las mediaciones, las sospechas y las maniobras, que representaban la dinámica subterránea del Concilio, una dinámica que sólo podía captarse muy parcialmente. En efecto, detrás de cada intervención episcopal hay casi siempre un experto, el consejo recibido directa o indirectamente de un teólogo, con intercambios de ideas colectivas o individuales; sobre todo ello, la información de que disponemos sigue siendo muy dispersa y accidental. Siri escribió durante el tercer período:

> La historia de este Concilio es en parte notable la historia de los expertos, porque se ha manifestado una gran anemia de conocimientos teológicos tanto en el episcopado como en el sacro colegio. Padres venerables se encuentran a merced de cualquier experto, de cualquier profesorcillo que han traído consigo[112].

La observación, altiva y polémica, adopta un tono de denuncia, pero no carece, ni mucho menos, de fundamento. Encontró una extensa confirmación en las fuentes y en la historiografía. También la discusión sobre la libertad religiosa muestra vestigios de una serie de relaciones sumamente entrelazadas, de influencias y de intercambios que dirigieron y condicionaron el ritmo del debate. Hay frecuentes ecos de ello en el carácter escolástico de muchas intervenciones, no sólo por parte de la oposición, sino también de la mayoría, en las agotadoras sutilezas de los textos, que ofrecen pasajes típicos de una abstracta disertación académica, propia de una facultad teológica de los años cuarenta y cincuenta, donde los problemas reales que se quieren afrontar aparecen envueltos y ocultos por infinitas mediaciones intelectuales.

Sin embargo, fueron los padres favorables a la libertad religiosa los que hicieron resaltar principalmente el aspecto abstracto y libresco de las argumentaciones y de la lógica de sus adversarios. Lo describió con sencillez e ingenio Leo Lemay, vicario apostólico de las Islas Salomón septentrionales, en una intervención que la clausura del debate le impidió pronunciar. La doctrina según la cual únicamente la verdad tiene derecho a la plena libertad, y de la cual, por tanto, sólo la Iglesia debe poder disfrutar, «cautiva fácilmente nuestra mente por su magnífica estructura escolástico-teológica. Pero ¡tengamos buen cuidado de que no nos ate con cadenas! Lejos de eso, ¡rompamos esas cadenas y arrojémoslas a los pies de la diosa Lógica! Semejante modo de hablar se encuentra en los libros que llenan nuestras bibliotecas de teología, pero ese modo de ha-

109. Wenger III, 318.
110. JCng, 23 de septiembre de 1964.
111. *Ibid.*
112. D-Siri, 12 de octubre de 1964, en B. Lai, *Il Papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Bari 1993, 389s. Tal juicio se recoge y se expresa con argumentos más ásperos todavía en una conferencia del año 1969: *Il post-concilium: dal punto di vista storico, dal punto di vista della Provvidenza*, en G. Siri, *La giovinezza della Chiesa. Testimonianze, documenti e studi sul concilio Vaticano II*, Pisa 1983, 181s.

blar, en cada biblioteca, está lleno de polvo y recubierto de moho». Una declaración formulada con tales criterios «no abre, desde luego, las ventanas de la Iglesia, sino que cierra durante siglos sus puertas y sus ventanas». ¡Venerables padres! ¿Acaso no debemos hablar al mundo? ¿No es ése el fin de nuestra declaración, que nos fue señalado por el Pontífice mismo? Si es así, devolvamos ese modo de hablar a las bibliotecas polvorientas y enmohecidas del siglo pasado; «no expongamos a nuestra Iglesia a ser el blanco de las recriminaciones de todo el mundo no católico. Para no mancillar a nuestra Iglesia, la Iglesia de Cristo, a los ojos del mundo, abandonemos el modo de hablar escolástico-teológico; si no lo hacemos, guardemos silencio ante el mundo, es decir, no introduzcamos en nuestro esquema un lenguaje ininteligible»[113].

Sin abandonar, pues, los argumentos técnicos, utilizados para refutar desde dentro las críticas de los adversarios[114], los discursos en favor de la libertad religiosa se movieron generalmente en un plano diferente, recurriendo a motivaciones concretas, derivadas de la vida y de las necesidades de los hombres, y de la compleja realidad del presente[115]. Aparecen así en un primer plano las exigencias del diálogo ecuménico y la afirmación de que la dignidad de la persona humana y sus derechos constituyen un valor en sí mismo, un valor del que los hombres van adquiriendo, por lo demás, una conciencia cada vez mayor. Estos oradores hacen notar que hablar de los derechos de la verdad (o del error) es un modo impropio y abstracto de decir; únicamente las personas son poseedoras de derechos (y de deberes)[116].

De Provenchères, arzobispo de Aix, en una intervención no leída en el aula porque se había clausurado el debate, insistió de modo particularísimo en la importancia de la declaración para la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo[117]. Exigió que, dada la actual situación, la Iglesia siguiera el ejemplo de Cristo y de los apóstoles, y pronunciara explícitamente su renuncia a servirse de «medios seculares» en la difusión del Evangelio, a fin de confiar únicamente en el «solo poder de la palabra de Dios»:

> Al proclamar que esta verdad es la norma de su acción, la Iglesia liberará ciertamente a muchísimos hombres de buena voluntad que, al considerar algunos abusos históricos,

113. AS III/2, 714s.

114. Cf., por ejemplo, *ibid.*, 515ss, la intervención del arzobispo de Durban, Denis Hurley, que se propone refutar el argumento clásico en favor de la unión de la Iglesia y del Estado.

115. Éste fue asimismo el enfoque adoptado por el cardenal Silva Henríquez, de Santiago de Chile (el cual, por lo demás, era deudor también de la aportación de Murray –cf. *supra*, nota 90–), quien habló en nombre de un nutrido grupo de obispos latinoamericanos (*ibid.*, 369ss).

116. *Ibid.*, 372s (Silva Henríquez). Esta reflexión, expuesta extensamente por Leclercq, *La liberté d'opinion*, 246ss, fue tenida en cuenta ya en las primeras discusiones en el seno de la Secretaría: cf., por ejemplo, F-De Smedt, 13.8/1 (intervenciones verbales en la sesión del 27 de agosto de 1961, p. 5): «Decir que el error no tiene derechos es un modo abstracto de hablar. Tan sólo las personas son portadoras de 'derechos'» (Oesterreicher). Pero así seguían expresándose en el aula los oponentes y así se expresaba también sustancialmente el cardenal Cicognani al presentar a la Comisión de Coordinación el esquema sobre la libertad religiosa (reunión del 26-27 de abril de 1964): «Tal libertad consiste en poder profesar, *private et publice*, la propia fe sin verse impedido por ninguna fuerza coactiva, pero siempre que se trate de una conciencia sincera, aunque sea una conciencia errónea. Con ello no se pretende afirmar que se deba reconocer al error esos mismos derechos de libertad mencionados anteriormente, como si pareciese que al error se le concede cierto grado de aprobación» (AS V/2, 287).

117. *Ibid.*, 666-668.

piensan que la Iglesia es un poder de este mundo, inficionada de imperialismo espiritual e inspirada por el deseo de dominio[118].

Aparece también la denuncia de los peligros y de las dificultades que la persistente acusación que se hace a los católicos de comportarse de manera diferente según las circunstancias, reclamando la libertad cuando se encuentran en minoría, pero negando a otros esa libertad cuando llegan a ser mayoría, puede crear para la Iglesia y la vida pública misma de los fieles[119]: «La justicia y la equidad prohíben introducir en la vida social y civil una doble medida... en lo que se refiere a la libertad religiosa, de manera que exista una medida para los católicos y una medida diferente para los no católicos»[120]. En este aspecto adoptó también una postura clara Mons. Ndungo, hablando en nombre de numerosos obispos de África: «Si se pensara que en los Estados cristianos fuese necesario defender la religión cristiana, limitando la libertad a las demás religiones, ¡entonces habrá que admitir que en los Estados no cristianos se limite con todo derecho la libertad de la religión cristiana! Y esto sería sumamente perjudicial para la Iglesia, especialmente en Asia y en África»[121]. Los obispos de la Europa oriental, apoyados por el cardenal König, subrayaron la urgencia de una franca proclamación de la libertad religiosa «para las regiones sometidas al régimen ateo-marxista», proclamación que, para que sea eficaz, no puede menos de ser la de una libertad religiosa plena y válida para todos[122].

Una intervención que tuvo mucho éxito fue la de Heenan, arzobispo de Westminster. Recordó las persecuciones recíprocas entre protestantes y católicos que ensangrentaron, *religionis causa*, el siglo XVI en Inglaterra. Pero a partir del siglo pasado, aun siendo la Iglesia anglicana la Iglesia del Estado, los católicos gozan de plena libertad, las escuelas católicas disfrutan de los mismos derechos y privilegios que las anglicanas: «Así que en Inglaterra los católicos y los no católicos están convencidos de que tal régimen de equidad y de libertad es el único que puede garantizar la paz entre los ciudadanos»[123]. La libertad, indudablemente, puede entrañar peligros. Y sin embargo, ¿quién sería capaz de restringirla? Tan solo el Estado dispone de los medios materiales para hacerlo. Pero la experiencia demuestra que la injerencia del Estado en los asuntos religiosos ha sido frecuentemente funesta: «Por esta razón estamos persuadidos de que todas las religiones deben ser jurídicamente iguales y no deben estar sometidas a ninguna restricción, a no ser a las restricciones que resulten absolutamente necesarias para mantener el orden público». En una declaración como ésta, y de tal alcance, no puede uno limitarse, como alguien ha propuesto, a enunciar los principios. Precisamente porque la declaración es de carácter pastoral, resulta necesario ofrecer algunas indicaciones de las

118. «Hanc veritatem ac suae actionis normam proclamando, certo certius Ecclesia permultos homines bonae voluntatis liberabit, qui nonnullos abusus historicos considerantes putant Ecclesiam potentiam huius saeculi esse, spirituali imperialismo infestam, dominandique cupiditate inspiratam»; *ibid.*, 667.
119. *Ibid.*, 538 (Alter), 668 (De Provenchères), 710 (Jelmini).
120. *Ibid.*, 653 (Clyde Young).
121. *Ibid.*, 572.
122. *Ibid.*, 745s (Spülbeck). Cf. también la intervención del obispo de Lodz, Klepacz (*ibid.*, 468-470).
123. *Ibid.*, 570.

razones por las cuales se ha llegado a esas conclusiones. «Esto, por lo menos, es cierto. Muchas de las personas de fuera de la Iglesia creen que los católicos no defienden sinceramente la libertad religiosa. Declaramos de una vez para siempre al mundo que nosotros predicamos, desde lo profundo del corazón, la plena libertad para todos los hijos de Dios»[124].

Sin embargo, subsiste todavía y se advierte el descontento por un texto que presenta motivaciones que no son satisfactorias para todos[125]. Y subsiste el descontento por una historia y un magisterio del pasado, de los cuales no resulta fácil distanciarse con claridad: una historia y un magisterio que forman parte, también ellos, de una larga y compleja tradición y elaboración teológica. Son significativos a este respecto las reflexiones y los pensamientos que Congar (quien durante el verano anterior había escrito, por encargo de la secretaría conciliar del episcopado francés, un comentario sobre la «declaración» que sería enviado a los obispos) consignó en su *Journal* el 24 de septiembre de 1964:

> Me paso la tarde... estudiando el *De libertate religiosa* y las reacciones que ha suscitado. Encuentro una dificultad. Este texto, finalmente, es prematuro. Elimina por completo algo que contenía el anterior, a saber, el modo en que se había hablado hasta ahora de esta materia, y sustituye todo eso por otra cosa. Quizá se pueda hacer, pero no se debe hacer sin una madura reflexión. No se ha tenido tiempo de reflexionar suficientemente. Hay algo de verdad en las objeciones que se han hecho al texto, en las críticas del P. de Broglie. Hay que añadir, *augere vetera novis*; y no simplemente que sustituir. Pero, por otra parte, en la antigua posición hay una parte de «tratado teológico-político», ligado al tiempo, a la Cristiandad y a sus consecuencias, que hay que criticar también y de la que hay que desprenderse. Iré a ver a Mons. Garrone para sugerirle que diga algo en este terreno (él tiene que hablar) y para pedir un tiempo de reflexión, quizá una revisión del texto en Comisión mixta con la Comisión Teológica. Pero será necesario que el texto conserve un tono accesible a los hombres y abierto al espíritu kerigmático y misionero. Cosa que no hace el P. de Broglie[126].

124. *Ibid.*, 571.

125. Así, por ejemplo, Joseph Buckley, superior general de los Marianistas, aun declarándose plenamente favorable a la proclamación de una plena libertad religiosa («Quidquid cogitamus nos sacerdotes, Ecclesia catholica non valde aestimatur in mundo tanquam libertatis defensor»), afirmó que la declaración necesitaba muchos cambios y criticó en particular el uso del concepto de «vocatio» para fundamentar el derecho a la libertad (*ibid.*, 493-495).

126. «Je passe l'aprè-midi... à étudier le *De libertate religiosa* et les réactions qu'il a suscité. Je garde un malaise. Ce texte, finalment, est prématuré. Il nettoie entièrement la place de ce qui l'occupait, à savoir de la façon dont on a jusqu'ici parlé en cette matiére, et remplace tout cela par autre chose. On peut peut-être faire cela, mais il ne faut le faire qu'après une mûre réflexion. Or on n'a pas eu le temps de suffisemment réfléchir. Il y a du vrai dans les objections faites au texte, dans les critiques du P. de Broglie. Il faut ajouter, *augere vetera novis*, non purement et simplement substituer. Mais, d'autre part, dans l'ancienne position, il y a une part de 'traité théologico-politique' liée au temps, à la Chrétienté et a ses séquelles, qu'il faut aussi critiquer et dont il faut se dégager. Je vais voir Mgr Garrone pour lui suggérer de dire quelque chose en ce sens demain (il doit parler) et pour demander un temps de réflexion, peut-être une révision du texte en commission mixte avec la commission théologique. Mais il faudra que le texte garde un ton accesible aux hommes et ouvert à l'esprit kériygmatique et missionnaire. Ce que ne fait pas le P. de Broglie»: JCng, 24 de septiembre de 1964. El P. de Broglie, además de proporcionar una serie de notas críticas sobre el *De libertate* al episcopado norteafricano (cf. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa*, 478, n. 266), había publicado en

De hecho, al día siguiente, en la última mañana del debate, hubo dos intervenciones, la de Mons. Garrone y principalmente la de Carlo Colombo, teólogo de la confianza del cardenal Montini durante el primer período, que trataron de ofrecer una plataforma que superase, al menos en parte, las dificultades, tan numerosas, que se venían formulando contra la declaración. En las notas de su diario, el obispo de Volterra, Marino Bergonzini, aunque se muestra perplejo durante todo el curso del debate («De las intervenciones se recibe la impresión de que no se ha profundizado suficientemente en la cuestión, con calma y serenidad, por parte de quienes intervienen, los cuales –especialmente los contrarios– muestran una mentalidad forjada desde hace siglos y que es difícil lograr que desaparezca»[127]), indica con toda claridad el alcance de tales intervenciones: «Son magistrales... las intervenciones de Mons. Garrone, que es francés, y de Mons. Carlo Colombo, que es italiano. Bastan por sí solas para iluminar claramente la cuestión y para lograr que se la comprenda en su verdadero significado»[128].

Garrone comenzó su discurso reconociendo la conveniencia de reforzar y precisar en la primera parte los fundamentos doctrinales de la declaración, la cual, en cuanto al resto, estaba siendo aceptada. En particular, es necesario aclarar la evolución histórica que ha conducido a esta doctrina. En efecto, el que considere el «modus loquendi» de la Iglesia en los siglos pasados, podría acusarla de falta de sinceridad, llegando a pensar que la declaración representa una especie de conversión artificial, dictada por motivos utilitarios. Y tal acusación, insinuación o sospecha serían tanto más de temer si se causara la impresión de no querer admitir, ni siquiera a modo de hipótesis, esa apariencia de contradicción, hasta el punto de no hablar siquiera de ella. Por eso, el orador propone un texto por el que se vea que «nosotros no negamos la apariencia de contradicción, sino que legítimamente rechazamos cualquier contradicción real», de conformidad con lo que se dijo 'extensamente y muy bien' en el primer informe»[129].

Está bien clara la referencia a la justificación ofrecida por De Smedt en su intervención durante el segundo período. Pero, en realidad, la argumentación será efectuada por Garrone en términos parcialmente diferentes. En ambos se observa el reconocimiento de una contradicción entre las dos doctrinas, pero ese reconocimiento va acompañado por la afirmación de que se trata de una simple apariencia. ¿Lo pensaban así de veras? No lo pensaba ciertamente Congar (bastan para demostrarlo sus notas del 24 de septiembre sobre la declaración), quien, no obstante, encuentra el discurso de Garrone sobre la evolución histórica «plenamente de acuerdo con el sentido de lo que yo he pedido para el esquema XIII»[130]. Una reflexión, creo yo, que puede ser considerada como

los meses anteriores un librito titulado *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Paris 1964. Criticaba en él la decisión de los redactores del esquema de fundamentar el derecho a la libertad religiosa en la intangibilidad de la conciencia, incluso de la conciencia errónea, proponiendo que se recurriera al concepto de «libertad de acción», que constituye para el hombre un derecho natural primario, y rechazaba también en él la afirmación (recurriendo a la historia de la Iglesia, que contradice en buena parte tal afirmación) de la total incompetencia del Estado en materia religiosa. Una extensa recensión crítica efectuada por el P. Liégé fue publicada en octubre de 1964 en «Parole et Mission» (cf. F-De Smedt, 18.4/1).

127. Cf. Bergonzini, *Diario*, 124.
128. *Ibid.*, 125.
129. AS III/2, 533.
130. JCng, 25 de septiembre 1964.

suficientemente fundada: frente a la acusación de los «romanos»[131] de que lo que se quería era demoler la autoridad pontificia, se pensaba que no se podía decir en público nada más ni nada más persuasivo.

La argumentación de Garrone se basa en una premisa de lógica: no hay contradicción sino cuando se habla de la misma cosa y desde el mismo punto de vista («Contradictio… est de eodem et sub eodem respectu»). Pero en el caso en cuestión no se trata ni de la misma cosa ni el punto de vista es el mismo. La materia ha cambiado profundamente, es decir, han cambiado las condiciones de la vida humana en la sociedad. También el concepto del Estado es diferente con respecto al que se mantenía en la Edad Media o en el siglo XIX. La libertad de la persona restringe el poder del Estado. El bien común mismo se considera con respecto al mundo entero y no se limita a un contexto nacional. Además, la sociedad se ha convertido en pluralista, hasta el punto de que tienen cabida en ella no sólo confesiones diversas, sino también aquellos que abiertamente profesan el ateísmo. Y finalmente, lo más importante es que «con el progreso del conocimiento del Evangelio se han esclarecido y precisado los conceptos que en él se contienen acerca de la justicia y de la dignidad de la persona humana»[132].

También la manera de considerar la materia ha cambiado profundamente. El *Sílabo*, por ejemplo, consideraba las cosas casi exclusivamente desde un aspecto general y objetivo, condenaba un principio general, afirmado expresamente por muchos, a saber, que las convicciones y las ideas, sean verdaderas o falsas, tienen el mismo valor. Muy diferente es el problema de la libertad religiosa, tal como se plantea actualmente: se trata de establecer cómo debe actuarse en relación con las personas en general, se hallen dentro de la Iglesia o fuera de ella, profesen o no una religión. Los principios no cambian, y no lo hacen tampoco aquellos principios que se encuentran enunciados en el *Sílabo*, sobre el derecho exclusivo de la verdad, sobre el hecho de que el error no puede menos de acarrear daño al hombre que yerra, sobre la obligación de buscar la verdad y sobre el derecho de todos a esa búsqueda, sobre la tarea y, por tanto, el derecho de la Iglesia de anunciar a todos los hombres el camino de la salvación. Son principios acerca de los cuales convendrá tratar en la exposición doctrinal. Ahora bien, el cambio de las situaciones ha puesto de relieve el papel de la conciencia. Y a la luz de estos dos aspectos, la Iglesia forma sus juicios. La apariencia de contradicción queda reducida de esta manera. Por lo que dice la declaración, vemos que la Iglesia se comportó de manera diferente en el pasado. Pero el juicio sobre el pasado se formula teniendo en cuenta el contexto histórico, y el pasado no puede juzgarse a la luz del presente. No se pueden dejar de tener en cuenta los modos de pensar, en un tiempo aceptados casi universalmente, como por ejemplo el famoso principio del *cuius regio, illius religio* («el gobernante de una región determina la religión de la misma»), que una vez fue la piedra angular del orden civil[133].

Pero Garrone no se detiene aquí. Introduce también en su discurso otro elemento, en la línea del clima y de las actitudes nuevas introducidas por Juan XXIII, pero que aún

131. De este modo define Berto a cuantos se oponen a los «innovadores»; lo hace en una posdata del 13 de agosto de 1964 a la carta dirigida a Carli el 5 de agosto de 1964 (F-Carli, 15.35).
132. AS III/2, 533.
133. *Ibid.*, 534.

no habían sido generalmente asumidas por el pensamiento habitual del mundo eclesiástico. Así, propone un reconocimiento explícito de lo que la Iglesia había errado en este ámbito («y sobre todo la Iglesia, al estar formada por hombres, incluso en su vértice, reconoce haber errado algunas veces por fragilidad humana, y no deja de hacer penitencia por ello»)[134]. Negada la contradicción en el plano de la doctrina, se la admite en el plano de los comportamientos, es decir, en el de la aplicación concreta que se había hecho de esos principios. Garrone lo expresó ulteriormente de manera explícita al final del breve texto, que era el resumen de cuanto él había dicho, y que propuso que se insertara en la declaración:

> La Iglesia no niega tampoco que, en el pasado, ¡su modo de actuar no haya sido siempre acorde con esta doctrina! Pero pide que se tenga en cuenta el contexto social de cada tiempo, a fin de formarse un juicio justo, y que se tenga también en cuenta el progreso necesario, que requiere tiempo para la percepción de las nociones morales. Pero si algunas de sus acciones fueron inexcusables, la Iglesia no duda en hacer penitencia humildemente[135].

La intervención de Colombo, que recientemente se había convertido en padre conciliar, cerró el debate[136]. Esa intervención fue escuchada con particular atención y causó impresión, «porque –como escribía Henri Fesquet– todos los que se hallan en el aula saben que este punto de vista se aproxima mucho al del Papa»[137]. Siri, al escribir sobre ello dos días después, consideraba «obvia la influencia destacada que Mons. Carlo Colombo tiene en el campo doctrinal a ojos del Papa»[138]. Sin embargo, forzando la realidad de las cosas, describía a Colombo como alguien que estaba «enteramente de parte de los ultramontanos», expresando así su disgusto por quedar reducida la unidad del episcopado italiano[139]. Colombo no había sometido previamente su discurso a Pablo VI. De hecho, no se lo envió hasta el 27 de septiembre[140]. Pero sabía muy bien cuáles

134. *Ibid.*

135. «Non diffitetur etiam Ecclesia modum suum agendi in praeterito tempore non fuisse semper huic doctrinae concordem! Postulat autem ut ratio habeatur contextus socialis cuiuscumque temporis ad iudicium iustum efformandum, nec non et necessarii progressus qui tempus requirit in perceptione notionum moralium. Si quae autem inexcusabilia fuerint Ecclesia humiliter poenitere non dubitat»; *ibid.*, 534s.

136. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 80 (y AS III/2, 558). Era el viernes 25 de septiembre. En realidad, de conformidad con el reglamento, se admitían ulteriores intervenciones, si eran pronunciadas en nombre, al menos, de setenta padres. Así, el lunes siguiente, 28 de septiembre, hablaron todavía sobre la libertad religiosa Heenan, arzobispo de Westminster, Ndungu, obispo de Masaka (Uganda), Wright, obispo de Pittsburgh, y Zoa, obispo de Yaoundé (Camerún).

137. *Le journal du Concile*, 488. Las notas de J. Dupont repiten la misma persuasión, que evidentemente se hallaba difundida en el aula: «La intervención de Mons. Carlo Colombo, esta mañana, ha impresionado. Se sabía que él había sido recibido ayer por el Papa, y ha citado en su discurso al cardenal Montini. Hay razón para suponer que su punto de vista corresponde al del Papa» (D-Dupont, adición al 25 de septiembre de 1964).

138. D-Siri, 27 de septiembre de 1964, p. 385.

139. *Ibid.*, 384: «... El episcopado italiano no se encuentra unido como lo estaba el año pasado; algunos han adoptado los puntos de vista de los ultramontanos, y no hacen de ello ningún misterio».

140. Como se deduce de la carta de acompañamiento (Documentos de Pablo VI, B 1/19). Cf. también Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire*, 90.

eran las preocupaciones del Papa[141]. Se dijo entonces que la atención con que fue seguida su intervención no dependía de la idea de que él estuviera diciendo las mismas cosas que el Papa hubiera querido decir, sino de la persuasión de que Colombo no hubiera dicho lo que había dicho si el Papa fuese contrario a ello[142]. Sin embargo, las cosas no son quizá tan sencillas, porque, como se verá, las perplejidades y las preocupaciones de Pablo VI con respecto al texto del *De libertate* serían mucho mayores de cuanto podía hacer pensar la intervención de Colombo.

Colombo habló en sentido «sustancialmente favorable» a la declaración, pero lo hizo también para «invitar a una revisión bastante profunda del texto, preparando psicológicamente el terreno para ello»[143]. Según el acreditado testimonio del P. Hamer, se trató de la «contribución más positiva al futuro del esquema»[144]. Por esta razón conviene explicar todo esto con detalle.

En la apertura, Colombo recordó a los padres la importancia de la declaración. Muchas personas cultas, también en Italia, la esperan como *punctum saliens*, como el punto que habrá de decidir si es posible el diálogo o si únicamente va a haber un insuperable desacuerdo entre la doctrina católica y el modo de sentir de los hombres de nuestro tiempo. Por tanto, la doctrina católica sobre la cuestión debe exponerse con gran cuidado y en un lenguaje que sea inteligible para todos los hombres de buena voluntad. Todos los principios doctrinales que rigen las relaciones de la persona humana con la verdad religiosa y moral deben ser enunciados de manera más completa de lo que hace la declaración, para evitar así que se pueda pensar que la doctrina propuesta sea fruto de algún compromiso, y no de una nueva aplicación de principios inmutables[145].

Colombo enunció tres principios, dos de ellos naturales y uno revelado, en los que debe basarse la doctrina católica sobre la libertad religiosa. El primer principio consiste en el derecho natural de toda persona a buscar la verdad, especialmente en el ámbito religioso y moral, y a seguirla según el modo en que ésta se manifieste en la conciencia de cada uno. Citó muy significativamente a este respecto al cardenal Montini, que fue el primero, entre las autoridades de la Iglesia, en afirmar este principio en el Concilio. Lo hizo en su intervención del día 5 de diciembre de 1962, en la que sostuvo la necesidad de reconocer abiertamente el derecho natural y primordial –que es también derecho divino– de los hombres a acceder a la verdad, especialmente a aquellas verdades fundamentales de la vida que son las verdades religiosas; impedir por la coacción el ejercicio de ese derecho es siempre una injusticia. Este mismo principio, como todos saben muy bien, lo proclamó solemnemente Juan XXIII en la *Pacem in terris*. Tal derecho lleva consigo como consecuencia, por un lado, la libertad de buscar, que no puede ser impedida por ninguna violencia física y moral, porque la razón humana se pliega a la razón, no a la coacción. Y lleva consigo, por otra parte, la libre comunicación y exposición social de la verdad que uno ha encontrado o que cree haber encontrado. En

141. *Ibid.*, 90.
142. *Ibid.*
143. Así se expresa el mismo Colombo en su carta a Pablo VI, n. 149.
144. Hamer, *Histoire du texte*, 79.
145. AS III/2, 554s.

efecto, dada su naturaleza social, la persona humana no puede madurar y crecer en la verdad si no es mediante el diálogo con otros hombres. Está claro, pues, que la libre exposición de las propias ideas, incluso en el ámbito religioso, forma parte de aquellos derechos fundamentales de la persona que las autoridades civiles no pueden impedir.

El segundo principio nace de la obligación –que se convierte, por tanto, en el derecho inviolable de toda persona– a seguir el dictamen de la propia conciencia cierta, incluso en materia religiosa, una obligación íntimamente vinculada con su vocación fundamental. De tal obligación y de sus consecuencias y límites –reconoce Colombo– el texto de la declaración habla con claridad.

El tercer principio, revelado, se basa en la libertad y en el carácter sobrenatural de la fe cristiana católica. De tal principio se derivan dos consecuencias: la fe es tanto más genuina cuanto más libre y personal es la adhesión a Dios y a la Iglesia. Las relaciones de cada ciudadano, de cualquier pueblo y Estado, con la verdad cristiana y católica se hallan sustraídos completamente al juicio de las autoridades públicas, que no pueden saber cuándo cada uno de sus súbditos recibe de Dios el don sobrenatural de la fe, mientras que están obligadas a proteger los derechos naturales de todos sus ciudadanos.

De tales principios se sigue que el recto orden social debe tender a conceder a todos la máxima libertad en materia religiosa, de tal modo que cada uno, según el dictamen práctico de la propia conciencia, busque y exponga la verdad, la siga y la convierta en la norma de su propia vida, tanto en privado como en público, tanto individualmente como en el seno de una comunidad religiosa. Tal libertad, sin embargo, debe ejercerse siempre en el respeto hacia la ley natural, cuya observancia debe ser salvaguardada por las autoridades públicas. Semejantes principios, por estar vinculados con la misma naturaleza humana y con la revelación, son inmutables y tienen vigencia en todo tiempo y para todos los hombres, no sólo, por tanto, cuando los católicos se hallan en minoría, sino también cuando se encuentran en mayoría.

A estos enunciados, que implicaban no sólo una complementación, sino también una diferente organización del esquema, Colombo añadió, para concluir, algunas recomendaciones ulteriores, encaminadas claramente a tener en cuenta algunas preocupaciones expresadas por los oponentes, pero sin menoscabar por ello en modo alguno los derechos a la libertad enunciados anteriormente. Después de haber expuesto con claridad los principios católicos de la libertad religiosa, la declaración, para no dar cabida a cierto subjetivismo y relativismo, debería exponer con no menor vigor otros dos principios. El primer principio es la obligación de toda persona a buscar la verdad, especialmente la verdad religiosa, y ello con medios adecuados, entre los cuales hay que incluir, dado el orden actual de la Providencia, el debido respeto hacia la autoridad doctrinal del magisterio de la Iglesia. El segundo principio es el valor de la verdad revelada como elemento esencial del bien común en cualquier sociedad humana[146]. Pero hay que tener también en cuenta que la verdad revelada no puede comunicarse por medios políticos, sino únicamente por la libre exposición de la misma y mediante el testimonio de cuantos creen en ella. Por eso, las autoridades públicas no deben inmiscuirse en las cuestiones religiosas, sino únicamente

146. *Ibid.*, 556.

procurar que todos los ciudadanos tengan el campo libre para exponer la verdad en la que creen, y que especialmente la Iglesia tenga vía libre para anunciar su doctrina de salvación. Tampoco se debe temer por ello que la verdad sucumba ante el error. Porque a la fuerza intrínseca de la verdad se añade la gracia divina[147].

Colombo terminaba, pues, con palabras de confianza y de esperanza, las cuales, no obstante, difícilmente podían persuadir a los oponentes, anclados como estaban en una lógica diferente y en un orden de ideas diferentes. Sus intervenciones constituían un bloque macizo y orientado compactamente. Semmelroth, en su *Diario*, no ocultó haber recibido una impresión «en cierto modo» negativa: «Los oponentes, evidentemente, habían organizado bien su propia postura»[148]. En efecto, la mitad aproximada de las intervenciones se habían expresado en términos decididamente contrarios al esquema. Una proporción, como escribía Henri Fesquet, «desconcertante a primera vista»[149]. Sin embargo, se podía pensar que en el momento de la votación las cosas sucederían de manera diferente[150]. Fesquet, comentando –no sin cierto optimismo simplista– el conjunto del debate, piensa que puede sacar la conclusión de que «el Vaticano II ha hecho que estalle el prejuicio, tan difundido entre los católicos, de que la doctrina de la Iglesia es inmutable»[151]. En realidad, se estaba muy lejos de poder enunciar afirmaciones de esta índole. Así lo demuestran las dificultades mismas de la discusión, y lo confirmará el ulterior trascurso conciliar turbulento del *De libertate*.

Al terminar el debate en el aula, la Secretaría se puso inmediatamente a trabajar en la reelaboración del esquema a la luz de las intervenciones públicas y de las observaciones escritas enviadas por los padres[152]. Es en este punto cuando la participación de Murray en los trabajos de la comisión llega a hacerse oficial[153], y va asumiendo progresivamente un papel decisivo para orientar el esquema en una dirección que esté más atenta a los aspectos políticos y constitucionales del tema, con arreglo a lo que él había venido manteniendo desde finales del otoño anterior[154]. Esto permitía conceder de nuevo algún espacio a las preocupaciones de los españoles, rechazando, no obstante, la pretensión de que su sistema era la realización del «ideal católico»[155]. El estudio elaborado por Murray en la primavera de 1964 había afirmado ya la necesidad de abandonar por completo la teoría de la tesis y de la hipótesis, por hallarse construida sobre fundamentos débiles, que dependían demasiado de determinadas circunstancias históricas[156].

147. *Ibid.*, 557.
148. ST, 25 de septiembre de 1964.
149. *Le journal du Concile*, 473.
150. ST, 25 de septiembre de 1964.
151. *Le journal du Concile*, 493.
152. Detalles en *Petite histoire d'un grand texte racontée par Mgr McGrath (Panama)*, en ICI, nº 232, 15 de enero de 1965, 25s (pero véanse las aclaraciones de McGrath, *ibid.*, nº 234, 15 de febrero de 1965, p. 2): Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 94s; Gonnet, *La liberté religieuse*, 145ss.
153. Cf. Pelotte, *John Courtney Murray*, 94; Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 94.
154. Hamer, *Histoire du texte*, 71ss; Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 91ss; Gonnet, *La liberté religieuse*, 122ss.
155. Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 93.
156. Cf. Murray, *Le problème de la liberté religieuse*, 18-25 y 95-106 (pero especialmente 100s); Pelotte, *John Courtney Murray*, 91; Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 93.

Entre finales de septiembre y comienzos de octubre, se enfrentaron en el seno de la Secretaría dos puntos de vista, como fue mencionado varias veces por los comentaristas y por el mismo Murray: uno de ellos, que será definido como «francés», según el cual el derecho a la libertad religiosa constituye en primer lugar una cuestión teológica y moral, de la cual se derivan consecuencias políticas y jurídicas; el otro será definido como «anglo-italiano», ya que tendrá como protagonistas a Mons. Pavan y al mismo Murray; éste prefería un enfoque político y jurídico del problema, que puede aducir en su apoyo argumentos teológicos y morales[157]. Durante el primer decenio de octubre la subcomisión encargada de reelaborar la declaración optó definitivamente por esta última posición[158], cuando un grave incidente vino a perturbar sus trabajos.

2. *«De iudaeis et de non-christianis»*

El día 25 de septiembre de 1964 el cardenal Bea presentó su informe sobre la *Declaratio de iudaeis et de non-christianis*, durante la 88ª congregación general, mientras continuaba aún el debate sobre la libertad religiosa. La razón de su temprana introducción se debía a que el cardenal Bea debía presidir la delegación pontificia encargada de la solemne restitución a la Iglesia griega de las reliquias de san Andrés. Los ruidosos aplausos que lo saludaron al principio, cuando el cardenal se acercó al micrófono, se repitieron al final de su discurso. Era un homenaje a su figura, pero también el indicio probable de que los oyentes eran conscientes de las muchas dificultades que el esquema había debido superar para poder ser discutido en el aula[159].

Con miras al comienzo del debate, los obispos alemanes habían publicado una declaración de aprobación y de apoyo al esquema. En un momento en que la Iglesia está realizando un examen de sí misma, es imposible callar sobre los lazos que la unen con el pueblo de Dios de la antigua alianza. Pero había algo muy significativo: esa declaración añadía una aprobación muy especial del esquema motivada por la conciencia de las graves injusticias cometidas contra los judíos en nombre del pueblo alemán[160].

El texto que el cardenal Bea expuso era completamente diferente del que había sido presentado por él escasamente un año antes. Pero no eran menos profundas las modificaciones que el texto había experimentado durante la primavera y el verano, por la reelaboración que la Secretaría había efectuado durante la reunión plenaria celebrada en Ariccia del 24 de febrero al 7 de marzo. El texto recorrió un camino muy tortuoso, que continuará durante el tercer período y se prolongará incluso durante el cuarto. En esta circunstancia quedaba reflejada la perplejidad y la hostilidad que desde el principio habían amenazado la presencia misma del texto en la agenda del Concilio. Por tanto, convendrá recordar brevemente ese recorrido, pero con algún detalle más sobre lo que res-

157. Cf. *Petite histoire*, 26; Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 93.

158. JCng, 14 de octubre de 1964; *Petite histoire*, 26.

159. Cf. *Die Konzilsdebatte über Juden und Nichtchristen*: Herder-Korrespondenz 19/3 (diciembre de 1964) 125.

160. Freiburger Rundbrief 16/17, nn. 61-64 (1965) 13.

pecta a las intervenciones que se efectuaron durante la intersesión y que reclamaban su modificación.

Los anteriores volúmenes de esta serie recordaron ya la prehistoria de tal declaración[161]. Originalmente se había tenido la intención de hablar únicamente acerca de los judíos y de la actitud de la Iglesia en las relaciones con ellos. Tal cuestión debía ser tratada por el Concilio a la luz de los desastres provocados en Europa por el antisemitismo: era la tragedia de la *Shoá* («holocausto»), que exigía que la Iglesia reexaminara su actitud hacia los herederos del antiguo Israel. El antijudaísmo cristiano había sido demasiado continuo, demasiado persistente, había estado demasiado difundido, como para que el Concilio no se preguntara sobre la influencia del mismo en las persecuciones a las que habían sido sometidos los judíos, con resultados especialmente catastróficos durante los últimos decenios, pero también durante una larga secuencia que se perdía a lo largo de los siglos cristianos. Esta cuestión remitía a su vez a los fundamentos y a las motivaciones en que ese antijudaísmo se había constituido y perpetuado. Una secular enseñanza eclesiástica (a la que Jules Isaac había definido como «la enseñanza del desprecio») se ponía directamente en tela de juicio.

No se puede afirmar, desde luego, que la conciencia de tal necesidad estuviera difundida en el mundo católico. Durante los años cincuenta esa conciencia era patrimonio de unos cuantos grupos reducidos. No es casual el que esta cuestión se hallara casi ausente de los *vota* de los obispos y de la enseñanza impartida en las universidades católicas[162]. Pero incluso dentro de la reflexión y en el análisis de los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y del antisemitismo contemporáneo, la cuestión del papel que tenía que desempeñar la Iglesia se hallaba sustancialmente ausente. Podemos afirmar que hasta el comienzo de los años sesenta la pastoral se hallaba unida con la historiografía y con el debate político. Las responsabilidades, demasiado evidentes y primarias, del nazismo y la enormidad de sus crímenes parecían excluir que se planteara cualquier otra cuestión[163].

161. Cf. HV 1, 252s y HV 3, 243s, 249s y 368-370 Pero cf. también M. Velati, *La proposta ecumenica del segretariato per l'unità dei cristiani*, en G. Alberigo y A. Melloni (eds.), *Verso il concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliari*, Genova 1993, 331-338; Id., *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo*, Bologna 1996, 380ss.

162. Acerca de los pocos casos en los que tal cuestión se halla presente en los *vota*, cf. HV 1, 118s y 130s. En cuanto a la aparición en la posguerra, por obra de pequeñas minorías, de la necesidad de poner en marcha una revisión de la actitud de las Iglesias cristianas hacia los judíos y hacia el judaísmo, y de suscitar a la vez la cuestión de las relaciones entre el antijudaísmo cristiano tradicional y el antisemitismo, cf. J. Toulat, *Juifs mes frères*, Paris 1963; M.-T. Hoch-B. Dupuy, *Les Églises devant le Judaïsme. Documents officiels 1948-1978*, Paris 1980; L. Sestieri-G. Cereti, *Le Chiese cristiane e l'ebraismo (1947-1982)*, Casale Monferrato 1983; P. Pierrard, *Juifs et catholiques français. D'Édouard Drumont à Jakob Kaplan 1886-1994*, Paris 1997, 327-374.

163. Sobre la memoria de la persecución antijudía y de la *Shoá* se celebró un congreso en Roma el 15 de octubre de 1998, cincuenta años después de la Segunda Guerra Mundial. Fue organizado por el «Istituto romano per la storia d'Italia dal fascismo alla resistenza» (sus actas se hallan en curso de publicación). Pero cf. también sobre el tema A. Wieviorka, *Indicible ou inaudible? La déportation, premiers récits (1944-1947)*: Pardès 9/10 (1989) 23-59; Id., *L'ère du témoin*, Paris 1998; C. Meier, *La mémoire historique en Allemagne après Auschwitz*, y P. Mertens, *La littérature allemande contre l'oubli*, en Y. Thanassekos-H. Wismann (eds.), *Révision de l'Histoire. Totalitarismes, crimes et génocide nazis*, Paris 1990, respectivamente 269-287 y 305-323; Pierrard, *Juifs et catholiques français*, 329ss.

Fue la voluntad de Juan XXIII y la tenacidad del cardenal Bea las que impusieron que se formulara la declaración en el Concilio. Desde septiembre de 1960, cuando Bea recibió formalmente el encargo del Pontífice de ocuparse de los judíos[164], una comisión de la Secretaría había trabajado en la elaboración de un primer esquema breve, que fue aprobado en la reunión plenaria de Ariccia de noviembre-diciembre de 1961[165]. Sin embargo, en junio de 1962, en la última reunión de la comisión central, el secretario de Estado Cicognani lo excluyó de los trabajos del Concilio por temor a las reacciones de los gobiernos árabes y a las fáciles manipulaciones políticas[166], que quedaban confirmadas clamorosamente, en aquellos mismos meses, por la agitación y las protestas suscitadas por el anuncio de que un funcionario del ministerio israelí de asuntos religiosos iba a asistir al Concilio en calidad de representante del Congreso judío mundial. Las protestas árabes eran un hecho real (en las relaciones, todavía candentes, entre los Estados árabes e Israel, cualquier «concesión» hecha a los judíos era interpretada como un acto de hostilidad hacia los árabes, e incluso como un primer paso hacia el reconocimiento del Estado de Israel por parte del Vaticano). Las protestas árabes tenían fundamento, como se veía por los equívocos de la desdichada manipulación política que el gobierno israelí parecía querer efectuar. El hecho de que el cardenal Cicognani preguntara por qué era necesario semejante texto («Si se habla de los judíos, ¿por qué no se habla también de los musulmanes?», y añadía después: «Los judíos y todos cuantos están fuera de la Iglesia saben que ésta los acogerá con corazón generoso, si desean abrazar la fe

164. Cf. S. Schmidt, *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Roma 1987. A consecuencia de tal encargo, Bea tuvo una reunión con Nahum Goldmann, presidente del Congreso judío mundial (*ibid.*, 355, y N. Goldmann, *Staatsmann ohne Staat. Autobiographie*, Köln-Berlin 1970, 378s). Una extensa reconstrucción detallada, abundante en anotaciones personales, de las relaciones entre los representantes del Congreso judío mundial y la Secretaría, durante todo el período conciliar, la ofrece G. M. Riegner, *Ne jamais désespérer. Soixante années au service du peuple juif et des droits de l'homme*, Paris 1998, 353-391. Sobre tales contactos encaminados a una condena del antisemitismo por parte del Concilio y también sobre la oposición de la secretaría de Estado, véanse también los informes de Guy de la Tournelle, embajador de Francia ante la Santa Sede, del 21 de febrero y del 14 de noviembre de 1963 (EU-30/19-9 y EU 30/19-G). Otras referencias a los contactos del cardenal Bea con representantes del judaísmo internacional pueden verse en la biografía del P. Schmidt, 466s, 568s, 612s y n. 179; se encuentran alusiones interesantes en Wiltgen, 168s y 172; no contiene elementos nuevos para el período conciliar M. Mendes, *Le Vatican et Israël*, Paris 1990; no merece ninguna confianza por sus numerosas imprecisiones y no pocos errores el testimonio de J. Golan, «Negoziare con la Chiesa», en Id., *La terra promessa. La nascita dello stato di Israele nel racconto di un protagonista*, edición a cargo de D. Scalise, Torino 1997, 203-245 (Golan, aunque esté mencionado en la obra de Riegner, no desempeña ningún papel en la reconstrucción que éste hace de las relaciones de representantes del judaísmo con el Vaticano).

165. Cf. HV 1, 252s, y J. Oesterreicher, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen. Kommentierende Einleitung*, en *Lexikon für Theologie und Kirche – Das Zweite Vatikanische Konzil* II, Freiburg-Basel-Wien 1967, 426. Oesterreicher, director del Instituto de estudios judeo-cristianos de la Universidad de Seton Hall, en los Estados Unidos, fue, como experto en la cuestión, uno de los protagonistas de todo el asunto. Era de origen judío, lo mismo que el agustino G. Baum, otro de los expertos de la Secretaría dedicado a la elaboración del esquema. Había emigrado a los Estados Unidos después del *Anschluss* [«anexión de Austria»], pero ya durante los años treinta, en Austria, había estimulado la polémica contra el antisemitismo nazi, y mediante la revista «Erfüllung» había mantenido la necesidad de una revisión de la actitud cristiana hacia el judaísmo (cf. H. Hürten, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, 429s).

166. Cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 426s; HV 1, 252s y 361-366.

católica»[167]) mostraba con perfecta claridad que él se hallaba completamente ajeno a las motivaciones y a la conciencia que habían inducido a Juan XXIII a introducir semejante tema en la agenda conciliar.

Pero no por eso se dio por vencido el cardenal Bea. En un memorándum presentado directamente al Pontífice al final del primer período, en diciembre de 1962, volvía a exponer las razones que hacían que fuera conveniente el mantenimiento de la cuestión de los judíos en el orden del día del Concilio, a pesar de los peligros que habían sugerido la supresión de la misma[168]. Pero la opinión pública estaba ya informada acerca del esquema; y estaban informadas también de él las comunidades judías. Es significativa a este respecto la experiencia señalada por el P. Congar con ocasión de una reunión suya con la comunidad judía de Estrasburgo: «Son unánimes en su exigencia de que el Concilio hable de ellos. El primer Concilio que se celebra después de Auschwitz no puede callar en absoluto sobre estas cosas»[169].

El memorándum del cardenal Bea expresaba la misma convicción en términos diferentes: después del exterminio de seis millones de judíos por obra de los nazis, apoyados por un imponente aparato propagandístico, es necesario limpiar y aclarar las mentes y las conciencias. No se puede menos de reconocer que muchos predicadores católicos, en su descripción de la pasión del Señor, no están animados por el espíritu de Cristo. Con harta frecuencia el pueblo judío, como tal, ha sido acusado de deicidio, y ha sido presentado como un pueblo maldito por Dios. A este respecto es necesaria una profunda renovación interior. Bea recordaba además las recientes resoluciones del Consejo mundial de Iglesias, que invitaba a todas las Iglesias representadas en ese consejo a la condena del antisemitismo, cualesquiera que fueran sus orígenes ideológicos, y a juzgarlo como un pecado contra Dios y contra los hombres. Tal conjunto de motivaciones no podían por menos de prevalecer –en un Concilio que quería lograr una renovación de la Iglesia universal– sobre cualquier otra consideración particular[170]. La respuesta de Juan XXIII fue plenamente positiva[171] y la cuestión llegó a figurar de nuevo en la agenda del Concilio.

Los términos en los que Bea explicó las razones a los padres conciliares durante la 70ª congregación general, el 18 de noviembre de 1963, repetían sustancialmente los expuestos en su memorándum. Después de excluir previamente cualquier intención o significado político y después de recordar los vínculos estrechos que existen entre la Iglesia y el «pueblo de Israel», Bea dedicó la parte central de su discurso, por un lado, a mostrar, sobre la base de textos evangélicos y paulinos, que el pueblo judío no podía ser considerado como un pueblo rechazado por Dios, y, por otra parte, a repetir que la necesidad de hablar de este asunto surgía de los crímenes cometidos contra los judíos en

167. AD II/2, 4, 22s; cf. también HV 1, 253.

168. Amplio resumen en Oesterreicher, *Erklärung*, 427s; Velati, *Una difficile transizione*, 380s.

169. JCng, 16 de marzo de 1963. En la importancia de luchar contra el antisemitismo había insistido el memorándum dirigido por el Congreso judío mundial al cardenal Bea en febrero de 1962 (cf. Riegner, *Ne jamais désespérer*, 359ss).

170. Oesterreicher, *Erklärung*, 427.

171. Cf. Giovanni XXIII, *Lettere 1958-1963*, edición a cargo de L. F. Capovilla, Roma 1978, 561s. Bea se refirió explícitamente a tal respuesta en su *relatio* del 19 de noviembre de 1963 (AS II/5, 485).

nombre del antisemitismo, el cual se había servido incluso de argumentos sacados del Nuevo Testamento y de la historia de la Iglesia. Aun negando decididamente que el antisemitismo, y particularmente el de los nazis, pudiera haberse inspirado en la doctrina de la Iglesia, reconocía, no obstante, que algunas ideas antisemíticas habían hallado entrada en los católicos, y que era preciso corregirlas. Se detuvo especialmente en mostrar lo infundada que era la acusación de deicidio tanto en lo que respecta a los judíos que vivían en tiempo de Cristo como también *a fortiori* en lo que respecta a sus descendientes[172]. Cristo, por lo demás, había perdonado a sus mismos perseguidores. La Iglesia debía seguir el ejemplo de Cristo. Bea, consciente de la falta de preparación de la asamblea sobre estos temas, y de las actitudes conflictivas que podían inspirar reacciones contra la declaración, tuvo buen cuidado de subrayar: «Al adoptar este enfoque, no tenemos intención alguna de afirmar o de insinuar que las raíces del antisemitismo sean, ante todo y sobre todo, de naturaleza religiosa, es decir, que se deriven del relato evangélico de la pasión y de la muerte de Cristo. Sabemos perfectamente que hay razones de orden político-nacional, psicológico, social y económico». Pero a pesar de aquello que unos pocos o muchos judíos pudieran haber hecho, la Iglesia debe imitar, en la relación con los judíos, el ejemplo de la caridad de Cristo y el ejemplo de Pablo, quien, a pesar de verse combatido por numerosos judíos, había afirmado amarlos tan ardientemente que deseaba ser «anatema, separado de Cristo», por amor a ellos.

Bea determinaba y refutaba así las raíces ideológicas de la polémica antijudía de los cristianos, pero al mismo tiempo, aunque en términos velados y prudentes, combatía las motivaciones políticas del antisemitismo católico, que recurría a la necesidad de una «autodefensa» para justificar las razones de la propia lucha contra los judíos[173]. De esta manera, Bea volvía a plantear con claridad, aunque sin insistir en ella, la cuestión de la responsabilidad de la enseñanza y de la pastoral eclesiásticas en la difusión del antisemitismo, y por tanto, al menos indirectamente, la parte de responsabilidad que ella tenía en las persecuciones sufridas por los judíos[174].

El tema había llegado a ser muy delicado. El 20 de enero de 1963, la primera representación en Berlín de una ópera teatral titulada *Der Stellvertreter* («El Vicario»), de

172. AS II/5, 481-485.

173. La autodefensa es la justificación básica del antisemitismo de los partidos y movimientos católicos a finales del siglo XIX. Cf. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo tra Otto e Novecento*, ed. de C. Vivanti, Torino 1997, *passim*.

174. El cardenal Bea volvió sobre el tema en un artículo publicado durante la primavera siguiente, y que era la reelaboración de un discurso pronunciado en Colonia el 15 de marzo de 1964 durante la «Semana de la fraternidad», la cual había reunido a personalidades católicas, protestantes y judías; cf. *Il Concilio e la fraternità tra gli uomini*: CivCat 115 (1964), vol. II, 219: «Para darse cuenta de la suma importancia de este documento propuesto al Concilio, hay que tener presente la larga y triste historia de las relaciones entre cristianos y judíos y, sobre todo, los trágicos hechos llevados a cabo por el antisemitismo, de consecuencias tan graves, y a los que hemos asistido aterrorizados hace apenas unos decenios. Con esto, desde luego, no se pretende decir que el antisemitismo –y menos aún el de los decenios pasados– haya nacido exclusivamente o de manera principal de fuentes cristianas. Es bien sabido el peso preponderante que han tenido y siguen teniendo aún en el día de hoy factores de orden racial, social, político y económico. Sin embargo, podemos preguntarnos con razón si los cristianos, con sus actitudes, se han inspirado siempre y completamente en su fe, y si, para combatir el antisemitismo, han hecho un uso recto de los medios puestos a su disposición por las fuentes de su fe» (el texto fue publicado también en «La Documentation catholique» y en «Stimmen der Zeit»).

Rolf Hochhuth, había llamado clamorosamente la atención del público sobre el problema de los «silencios» de Pío XII ante el exterminio perpetrado por los nazis[175]. Aplaudida, cuestionada, discutida apasionadamente, traducida a muchas lenguas, esa ópera había abierto una polémica durísima, en la que el mismo Pablo VI había intervenido (y seguiría interviniendo) personalmente[176]. Era evidente que una declaración del Concilio que, de manera directa o indirecta, aludiera a la responsabilidad de los católicos y de la Iglesia en las persecuciones antijudías, corría el peligro de verse envuelta en la polémica y, sobre todo, de llevar el agua al molino de los acusadores de Pío XII. La voluntad de evitar por todos los medios tal peligro, pero también, a un nivel menos superficial, la preocupación por no reavivar las acusaciones de haber guardado silencio, influirán también en el curso y en el estilo de la declaración.

Durante el segundo período conciliar no había habido oportunidad para considerar los méritos del texto. Tan sólo en la discusión general algunas intervenciones habían hecho referencia a él. Una serie muy desigual de orientaciones y sugerencias se habían esbozado, y se esbozarían aún más en las observaciones escritas enviadas por los padres. En contra de las todavías raras voces del episcopado europeo y americano que expresaban una plena aprobación del texto, se oponía la clara y unánime repulsa del mismo por parte de los patriarcas orientales. Éstos se hallaban influidos en su decisión por la oposición manifestada ya ampliamente y de manera clamorosa por los gobiernos árabes, y por el consiguiente temor de que, si el texto era aprobado, se produjeran graves represalias contra las minorías cristianas. Por estas razones, decían los patriarcas, el asunto debía quedar excluido del Concilio. En todo caso, si se decía algo acerca del judaísmo, habría que hablar igualmente de las demás religiones no cristianas. Este argumento, repetido también por otros padres, no carecía de lógica. Sin embargo, era totalmente evidente que esta manera de pensar desconocía, más o menos conscientemente, o al menos relegaba a segundo plano las razones específicas, basadas en los terribles daños causados por el antisemitismo y relacionadas con la tradición cristiana antijudía, que habían movido a Juan XXIII y al cardenal Bea a proponer este tema al Concilio. El desasosiego que el tema suscitaba se manifestaba también en propuestas alternativas, que tendían a minimizar la cuestión, aunque no siempre ni necesariamente: se podía hablar brevemente de este tema en la constitución *De ecclesia*, en el capítulo dedicado al «pueblo de Dios», mientras que –según otros– una condena general de cualquier discriminación podía expresarse en el futuro esquema que hablara de la Iglesia en el mundo moderno[177] (que entonces era el esquema XIII).

175. Resume y analiza los puntos fuertes de la discusión J. Nobécourt, *«Le Vicaire» et l'histoire*, Paris 1964. Cf. también F. Raddatz (ed.), *Summa iniuria oder Durfte der Papst schweigen? Hochhuths «Stellvertreter» in der öffentlichen Kritik*, Reinbeck bei Hamburg 1963.

176. Montini, cuando era todavía cardenal, adoptó una postura ante el drama de Hochhuth, con una carta enviada a The Tablet (se publicó al mismo tiempo en el OssRom, el 29 de junio de 1963; cf. también DC 60 [1963] cols. 1071-1075); repitió su defensa de Pío XII, aun después de su elección al pontificado, durante todo el año 1964; cf. DC 61 (1964) cols. 229s, 421 y 756.

177. Cf. Wenger II, 174ss; Oesterreicher, *Erklärung*, 430s. Tal variedad de alternativas no suponía, por sí misma, una hostilidad hacia el esquema. Por ejemplo, una personalidad como Congar, aun hallándose plenamente persuadido de la necesidad de una profunda revisión de la actitud cristiana hacia los judíos y hacia el judaísmo, proponía que el *De iudaeis* se situara dentro de la constitución *De ecclesia* (JCng, 2 de febrero de 1964; 11 de octubre de 1964).

Sin embargo, había algo más que no se decía en la oposición al texto sobre los judíos; algo que no se decía pero que se hallaba presente de manera constante en todo el curso seguido por el texto en los trabajos del Concilio. Era la afirmación explícita, formulada por los periodistas políticos al margen de la labor conciliar, de que la tradición cristiana antijudía e incluso el antisemitismo católico se hallaban plenamente fundados y eran legítimos[178].

Puesto que los archivos del Concilio siguen siendo sustancialmente inaccesibles, no es fácil evaluar la presencia y la influencia de tales movimientos sobre los padres. Lo que se dice explícitamente en los textos de propaganda, distribuidos al margen de la asamblea, siguiendo la línea de la más clásica polémica antisemítica, obsoleta ya y excéntrica (en un texto reproducido a ciclostilo, firmado por «Un Prêtre», llega a afirmarse que la *Shoá* fue pretendida por «le haut Judaïsme» para desacreditar y poner fuera de juego al antisemitismo)[179], aflora sólo raras veces y en términos más moderados en las intervenciones públicas. Pero no faltan vestigios significativos, como se verá por la documentación a la que he tenido acceso.

La revisión del texto, llevada a cabo por la Secretaría entre el 27 de febrero y el 7 de marzo de 1964, reproducía sustancialmente las líneas y los conceptos fundamentales de la redacción anterior. El texto que Bea había enviado a Felici el 23 de marzo[180] se presentaba como un «apéndice» al esquema *De oecumenismo*. Después de recordar brevemente los profundos vínculos existentes entre la Iglesia y el pueblo de Israel, afirmaba que Cristo «había afrontado voluntariamente la pasión y la muerte por los pecados de todos los hombres», y recordaba que en el seno del pueblo judío habían nacido Cristo, María y los apóstoles. Expresaba, además, la voluntad del Concilio de acrecentar el mutuo conocimiento y estima entre cristianos y judíos por medio de estudios teológicos y de reuniones fraternales, y, declarando al mismo tiempo su severa reprobación de las injusticias inferidas por doquier a los hombres, deploraba y condenaba «los odios y las vejaciones de que habían sido víctimas los judíos, tanto en el pasado como en nuestro tiempo». Recomendaba, por tanto, que en la instrucción catequética, en la predicación y en las relaciones cotidianas se tuviera buen cuidado de no presentar a los judíos como

178. Oesterreicher describe este periodismo que actuaba al margen del Concilio en su sección «Antisemitismus am Rande des Konzils», de su obra *Erklärung*, 467-470. Cf. también *Die Konzilserklärung zum Verhältnis der Katholiken zu den Nichtchristen, besonders zu den Juden*: Freiburg Rundbrief 16-17 (1964/1965), nn. 61-64, p. 19. En su *Journal* Congar menciona que a los padres se les distribuyó la obra de M. Pinay, *Complotto contro la Chiesa*, distribución que se hizo con ocasión de la apertura del Concilio. Pero su propuesta de que se hiciera una denuncia pública fue descartada por el cardenal Liénart (JCng, 7 de diciembre de 1962). Copias de algunos de esos textos se encuentran en algunos fondos de documentos del ISR: cf. F-Florit, 790 (E. Di Zaga, *La dichiarazione in favore degli ebrei favorisce un razzismo que lede il diritto di legittima difesa degli altri popoli*), 886 y 895 (*Acción judeo-masónica en el Concilio*, y su versión italiana); F-Lercaro (L. de Poncins, *Il problema dei iudei in Concilio*); F-Betazzi (*A nessun Concilio e a nessun Papa è stato dato il potere di condannare Gesù, la sua Santa Chiesa, i suoi Pontefici, i suoi più Illustri Concilii*); F-de Proença Sigaud II, 31 (Un prêtre, *Que disent le Christ, l'Église et l'histoire réelle des Juifs infidèles d'hier et d'aujourd'hui?*); y principalmente F-Carli, 15, 19, 49, 50, etc.

179. *Que disent le Christ*, 3 (se trata de una copia a ciclostilo, de seis hojas, que lleva fecha 29 de septiembre-7 de octubre de 1964).

180. AS V/2, 257s.

un pueblo reprobado («gentem reprobatam»), de no acusarlos de «deicidio» y de evitar decir o hacer cualquier cosa que pudiese engendrar odio y desprecio hacia los judíos. El final fue solemne y terminante: «Porque todas estas cosas son opuestas a la voluntad de Jesucristo, que abraza con un único amor a judíos y a cristianos»[181].

En la carta en que, unas cuantas semanas antes, Bea había informado a Cicognani, en su calidad de presidente de la Comisión de Coordinación, de los trabajos realizados por la Secretaría, recordaba que los padres conciliares habían expresado el deseo de que el Concilio dijera también algo a propósito de las grandes religiones monoteístas y, sobre todo, del Islam. Sin embargo, en la sesión plenaria la mayoría no había considerado oportuno aprobar un proyecto elaborado a este respecto, «porque muchos padres habían declarado que para fomentar la unidad de los cristianos la Secretaría no debía formular decisiones que sobrepasaran su propia competencia». No obstante, Bea se declaraba dispuesto, si la Comisión de Coordinación lo considerara oportuno, a «elegir a algunas personas competentes y elaborar con ellas un proyecto para presentarlo después» a la Comisión misma[182].

En la reunión de la Comisión de Coordinación de los días 16 y 17 de abril, el cardenal Cicognani presentó el informe sobre el esquema *De oecumenismo* y, por tanto, también sobre el texto dedicado a los judíos. En un extenso preámbulo, el orador explicó la hostilidad con que el texto había sido acogido por parte de los países árabes, y los gravísimos peligros que, a juicio del internuncio en El Cairo, corrían los cristianos de Oriente. La acusación consistía en que el Concilio iba a publicar un «documento que absolviera a los judíos de la crucifixión de Cristo». Su insistencia en estos aspectos hizo que circulara la voz de que el cardenal había pedido que se retirase el esquema[183]. En realidad, el orador reconocía que, «después de cuanto se había dicho en el aula conciliar, no parecía posible suprimir el capítulo *De iudaeis* del esquema sobre el ecumenismo. Pero había que modificarlo». Lo curioso es que no tuvo en cuenta el nuevo texto enviado por Bea, sino que se refirió al esquema presentado durante el segundo período. Sería eliminada, dijo, toda la parte que recomendaba que no se utilizaran las expresiones de «pueblo maldito» y «deicida», porque en realidad los evangelios habían «referido claramente lo que sucedió». Había que hablar, además, de los «musulmanes» e incluso de los «paganos en general como criaturas de Dios, que se hallaban incluidas, por tanto, en la voluntad salvífica universal de Dios»[184].

Las actas de la reunión no refieren las intervenciones particulares en la discusión, sino únicamente las conclusiones de la misma[185]. Éstas fueron recogidas en una carta que Cicognani envió a Bea al día siguiente. El apéndice sobre los judíos debía convertirse en una «Declaratio de hebraeis et de gentibus non christianis». El tema debía tratarse «con arreglo a los siguientes criterios»: se debe recordar «la conexión entre el pueblo judío y la santa Iglesia Católica, evitando en todo el texto cualquier referencia al deici-

181. *Ibid.*, 283s.
182. *Ibid.*, 152.
183. JCng, 19 de abril de 1964.
184. AS V/2, 285s.
185. *Ibid.*, 292.

dio». Luego «habrá que mencionar a los demás pueblos no cristianos como hijos que son de Dios». En las líneas siguientes «afírmese el principio de la fraternidad universal y condénese cualquier forma de opresión de pueblos o de razas»[186].

Los tonos y el estilo de la carta reflejaban las costumbres de la curia y el hecho de que, según el reglamento del Concilio, la responsabilidad del texto correspondía a la Secretaría. En el preámbulo se hablaba de que la Comisión de Coordinación consideraba «oportuno» el «sugerir» a la Secretaría que se efectuaran los cambios solicitados. Pero era evidente que la carta representaba una intervención autoritativa que, al eliminar cualquier referencia específica a las persecuciones de los judíos y a las acusaciones vinculadas con la pasión de Cristo, cambiaría radicalmente el eje y el alcance del discurso, vaciándolo de sus motivaciones originales.

Lo que sucedió durante las semanas siguientes no se halla del todo claro. El asunto parece haber sido gestionado principalmente por Willebrands. El *Journal* de Congar ofrece algunas informaciones sobre los días que siguieron inmediatamente después de la carta de Cicognani. En efecto, fueron Congar juntamente con Charles Moeller los que recibieron de Willebrands el encargo de que «trabajaran en la redacción de un texto *ampliado*, en el cual hallará un lugar la declaración sobre los judíos»[187]. Willebrands les informó exactamente sobre los criterios indicados por Cicognani, y añadió que el nuevo texto sería enviado a los obispos con el resto del esquema *De oecumenismo*, sin ser discutido nuevamente por la Secretaría y sin ser sometido a la Comisión de Coordinación. El resultado final era que se dejaba cierta libertad a los dos redactores y a los dirigentes de la Secretaría. No por casualidad Congar propuso que, juntamente con las referencias añadidas a la paternidad de Dios y a la fraternidad de los hombres, así como a las consecuencias que de éstas se derivaban para las relaciones religiosas y humanas, «se mantuviera *todo* el texto de la Secretaría (sobre los judíos), eliminándose únicamente la palabra 'deicidio' y expresándose esta misma idea de una manera diferente»[188]. A última hora de la tarde del día 27, el texto se hallaba preparado, conservando «intacto (con excepción de la palabra 'deicidio') el texto de la Secretaría sobre los judíos»[189].

186. *Ibid.*, 479.

187. JCng, 25 de abril de 1964. Con fecha 25 de mayo de 1964 Congar hace constar los antecedentes que condujeron a su llamamiento y al de Moeller; a propósito de su insistencia y la de Moeller para que la asamblea no se contente con palabras vagas acerca de los judíos, añade muy significativamente: «La evocación, a este propósito, de las acusaciones de Hochhuth, en *Le Vicaire*, es impresionante». No es diferente la reacción de Stransky, al enterarse de la eliminación de la referencia al deicidio: «Eliminarla, especialmente por razones políticas, significa apoyar la postura de Hochhuth» (F-Stransky, 23-25 de abril de 1964). Y también a los problemas suscitados por Hochhuth se refería Bruno Hussar OP, cuando envió una breve nota a Dossetti para solicitar que el cardenal Lercaro interviniese a fin de que el tercer período terminara con una votación sobre la *declaratio*: «El Santo Padre está un poco obsesionado por Hochhuth y por la necesaria defensa de Pío XII. En la conclusión he tratado de expresar el parecer... de que la situación actual no deja de tener cierta semejanza con la situación ante la que se hallaba Pío XII. Pudiera ser que, si la Iglesia no acepta valientemente sus responsabilidades, la posteridad formulará un juicio severo contra ella, como hizo y como sigue haciendo con Pío... Yo pienso que el drama de Hochhuth es una mentira acerca del carácter del Papa, una mentira y un insulto, pero creo que el problema de fondo es muy real, y que sería desastroso cometer de nuevo el mismo error» (F-Dossetti, II/98 –carta del 12 de noviembre de 1964–).

188. JCng, 25 de abril de 1964.

189. *Ibid.*, 27 de abril de 1964.

El párrafo original, modificado de esta manera, iba seguido por otros dos párrafos. El primero, después de explicar la conexión entre la paternidad universal de Dios y la fraternidad de los hombres, vinculaba con ese deber de mutua caridad el gran respeto («magna observantia») con que los cristianos deben mirar las opiniones y las doctrinas de otros, las cuales, aunque difieran en muchas cosas de las de ellos, reflejan no obstante una chispa de aquella verdad «que ilumina a todo hombre que viene a este mundo». Se hacía una alusión especial a los musulmanes, que adoran a un único Dios y que, por los acontecimientos de la historia y por numerosos intercambios culturales, «proprius ad nos accesserunt» (han llegado a estar más cerca de nosotros). En el segundo párrafo, de escasas líneas, mencionándose nuevamente la fraternidad humana, se excluía cualquier teoría o práctica que introdujeran cualquier tipo de discriminación entre los individuos y entre los pueblos. La conclusión era una apremiante invitación, dirigida a los cristianos, para que se abstuvieran «de cualquier discriminación o vejación en las relaciones con otro ser humano a causa de su raza, color, condición o religión», y a buscar en cambio la paz y el amor con todos[190].

El nuevo texto no fue enviado directamente a los padres, en contra de lo que una carta circular de Mons. Felici, del 11 de mayo, pudiera hacer pensar[191], y en contra de lo que Willebrands había previsto. En efecto, la nueva redacción fue enviada al secretario general el día 2 de mayo, y él, a su vez, se la presentó a Pablo VI el día 6, adjuntando algunas notas que explicaban claramente por qué las indicaciones de la Comisión de Coordinación no habían sido tenidas en cuenta:

> El texto sobre el pueblo judío ha sido ampliado más allá de las pocas líneas indicadas por la Comisión de Coordinación... con el fin de condenar los odios y las vejaciones contra los judíos. Pero esto, con arreglo a las instrucciones recibidas, había que decirlo por separado y de una manera general en favor de todos los pueblos... Finalmente, el nuevo texto insta a los *cristianos* a que eviten toda clase de discriminación. Pero esto –siguiendo también las indicaciones recibidas– debía ser una exhortación dirigida a *todos* los hombres y no sólo a los cristianos[192].

PabloVI devolvió el texto a Felici el día 21 de mayo, haciendo por escrito algunas observaciones. Una aprobación expresada en términos generales («parece que el texto está bien») iba seguida por la propuesta de eliminar de la condenación de las persecuciones sufridas por los hebreos el inciso «sive anteactis sive nostris temporibus» (ya sea en tiempos anteriores o bien en nuestros tiempos). Es significativa la motivación (se trata de «palabras... que pueden dar lugar a interminables recriminaciones derivadas de la historia»), que parece un eco, como se nos ocurre pensar, de las preocupaciones que la polémica en torno a *El Vicario* había suscitado y seguía suscitando en Pablo VI. El Papa sugería también que se añadieran algunas palabras «acerca de la esperanza de la futura conversión de Israel, a fin de que estas palabras indiquen que la condición en que se encuentran ahora los judíos –aunque sea digna de respeto y de simpatía– no debe

190. AS V/2, 572.
191. *Ibid.*, 500s.
192. *Ibid.*, 571, en nota.

aprobarse como perfecta y definitiva, y porque tal esperanza se halla enunciada explícitamente en la doctrina de san Pablo sobre los judíos»[193].

El día 1 de junio Felici transmitió a Bea el texto de la *Declaratio*, «tal como queda después de las sugerencias expresadas por el Santo Padre y de las correcciones efectuadas por el latinista Mons. Guglielmo Zannoni, de la secretaría de Estado»[194]. En una primera carta del 4 de junio, Bea se limitó a señalar, no sin una ironía implícita, las imprecisiones históricas y doctrinales y los errores de lengua latina introducidos en el nuevo texto[195], pero en una segunda carta, de fecha 23 de junio, Bea volvió a proponer con energía algunas afirmaciones fundamentales del proyecto primitivo, que habían sido suprimidas[196]. El texto tiene un tono tajante:

> Después de hablar del tema con el Eminentísimo cardenal Secretario de Estado, he llegado a la conclusión de que el texto en cuestión debe ser modificado como se indica en la página adjunta. Suplico a Vuestra Excelencia que tenga a bien disponer que dicho texto sea luego impreso y enviado a los padres conciliares.

Además de restablecer el inciso que condenaba las persecuciones efectuadas «sive anteactis sive nostris temporibus», Bea, después de la recomendación dada a los predicadores de que no hicieran ni dijesen nada que pudiera «alienar los ánimos respecto a los judíos», añadió en la parte final un pasaje que, refiriéndose a la pasión y muerte de Cristo, eximía explícitamente a los judíos, aun sin emplear el término, de la culpa de «deicidio»:

> Sobre todo al explicar la pasión y la muerte del Señor, imitemos la mansa caridad de Cristo y de sus apóstoles, que abiertamente proclamaron que aquellos mismos que habían sido la causa de la condena del Señor lo habían hecho «por ignorancia» (Hch 3, 15-17; cf. Lc 23, 34; Hch 13, 27), es decir, no habían comprendido lo más mínimo el delito que estaban realizando. Es aún menos lícito el recriminar a los judíos de nuestro tiempo por aquel delito. En efecto, sólo de esta manera los cristianos cumplirán la voluntad del Señor, que abraza con un único amor a judíos y a cristianos[197].

Ahora bien, mientras tanto algunos hechos nuevos habían modificado profundamente la situación. Una vez más fue la prensa la que hizo sonar la voz de alarma[198]. En

193. *Ibid.*, 572s. Pablo VI determinó también el texto de tal adición: «Además, debemos recordar que la unión del pueblo judío con la Iglesia es parte de la esperanza cristiana. Porque la Iglesia, como enseña el apóstol Pablo, espera con fe inconmovible y con grande anhelo el regreso de ese pueblo a la plenitud del pueblo de Dios, instaurado por Cristo».

194. *Ibid.*, 525s.

195. *Ibid.*, 534s. Observó en particular que no se podía hablar de «redditum» (regreso), refiriéndose al pueblo judío: «Potius dicendum videtur: 'accessum' (entrada)...».

196. *Ibid.*, 557. Una petición dirigida a Bea en este sentido había sido formulada por algunos miembros de la Secretaría (Long, Arrighi, Duprey, Stransky): cf. F-Stransky, nota del 29 de abril de 1964.

197. «Speciatim in Passione et Morte Domini explicanda Christi eiusque Apostolorum mansuetam charitatem imitentur, qui palam edixerunt vere illos ipsos, qui damnationis Domini causa fuerunt, id 'ex ignorancia' fecisse (Act 3, 15-17; cfr. Lc 23, 34; Act 13, 27), id est minime plene perspexisse facinus quod patrabant. Eo minus Iudaeis nostri temporis facinus illus exprobrare licet. Hoc enim modo solum Christifideles voluntatem Domini Iesu complent qui uno amore et Iudaeos et Gentes complectitur». AS V/2, 558.

198. Cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 428s, hace notar la importancia de las intervenciones de la prensa y de las consiguientes reacciones de la opinión pública para toda la historia de la declaración. Para el caso específico, cf. Riegner, *Ne jamais désespérer*, 380ss.

periódicos americanos se había difundido la noticia de que en el texto de la «declaración» sobre los judíos que iba a presentarse en el próximo período conciliar se había incluido la esperanza de su conversión al cristianismo (se trataba de la adición propuesta por Pablo VI) y se había suprimido la frase que los eximía de la culpa de deicidio. Tal noticia suscitó un huracán de protestas y declaraciones indignadas en las comunidades judías y protestantes americanas[199]. Spellmann, alarmadísimo, escribía sobre ello a Cicognani y a Felici el día 13 de junio: «No he comprendido por qué en el Concilio había que hablar acerca de los judíos. Pero, en este punto, cualquier atenuación del texto presentado en el segundo período tendría pésimas consecuencias»[200].

No fue el único en intervenir: John Cody, obispo de Kansas City, en una carta a Cicognani, subrayaba que los judíos americanos esperaban una explícita y dura condena del antisemitismo, no una declaración general de buena voluntad universal[201]. Uno de los pioneros del esquema, el benedictino Leo Rudloff, abad del monasterio de la «Dormición» en Jerusalén, había escrito ya directamente al Papa sobre ello el mes anterior, basándose en informaciones que todavía no se habían hecho públicas: recordando cómo el texto original había sido acogido favorablemente por católicos, protestantes y judíos, señalaba que tal cambio sería interpretado de modo inevitable como un acto explícitamente «judenfeindlich» (hostil a los judíos), destruyendo así en no pocos ambientes –no sólo judíos– la confianza que la Iglesia había adquirido recientemente[202].

Esta situación, en la cual las exigencias opuestas con respecto al carácter que había de darse al texto sobre los judíos chocaban frontalmente, suscitando repercusiones negativas en el público, sugirió que el texto fuera sometido nuevamente a la Comisión de Coordinación, en la reunión del 26 y 27 de junio[203]. Felici preparó un breve memorándum que recorría los principales puntos de la historia de las diversas redacciones, que fueron incluidas con todas sus variantes en el anteproyecto destinado al examen de los miembros de la comisión. En tal memorándum Felici informaba también sobre la adición propuesta por Bea el 23 de junio, pero añadía que «en la audiencia del 24 de junio el Santo Padre no se mostró favorable a tal adición: a lo sumo se podría buscar una ex-

199. Cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 438-440 (también en lo que concierne a algunos equívocos debidos a la mala traducción del texto latino). En F-Stransky hay una colección de periódicos americanos que muestran lo difundida que estaba la crítica. Hay informaciones sobre tales reacciones en ICI, nº 225 (1 de octubre de 1964) 19s. También Congar escribió sobre ello en su *Bloc-notes* del 15 de septiembre de 1964, juzgando que tal campaña era «insensata», pero señalando al mismo tiempo cómo esa campaña muestra la extrema sensibilidad de los judíos al respecto, una sensibilidad que había que tener en cuenta necesariamente (*ibid.*, nº 224, 3). Sobre tal campaña Congar había sido informado inicialmente, en términos muy críticos, por O. Cullmann, con motivo de una reunión que tuvieron ambos en Suiza (JCng, 31 de julio de 1964).

200. AS V/2, 543s.

201. AS VI/3, 200 (carta del 15 de junio de 1964). Por solicitud de Stransky el 19 de abril (F-Stransky, nota del 19 de abril de 1964), el cardenal Ritter escribió sobre ello a Cicognani (cf. AS V/2, 639 n. 12).

202. AS VI/3, 198s (carta del 10 de mayo de 1964). La «Lettre aux amis», de fecha 29 de junio de 1964 (F-Lercaro XIII, 219), de los dominicos de la «Maison Saint-Isaïe» de Jerusalén, manifestaba también los temores de los «amigos judíos» acerca de que «la franqueza, la claridad y el carácter solemne» de la redacción primitiva quedaran atenuados en la reelaboración (p. 10; la *Lettre* fue escrita por Bruno Hussar, quien, al clausurarse el debate de septiembre, entraría a formar parte de la Secretaría: cf. la n. 267, pero cf. también la n. 185).

203. AS V/2, 553.

presión que no hiciera que recayese sobre los judíos de hoy la responsabilidad por los actos cometidos por sus antepasados. Para esta cuestión el Santo Padre se remitió al juicio de la Comisión de Coordinación»[204].

En la reunión de la comisión Felici confirmó la oposición del Papa a la última propuesta de Bea, «porque la referencia a Hch 3, 15-17 es demasiado polémica y podría suscitar discusión entre los teólogos». Sin embargo, precisó que Pablo VI «no se opondría... a una frase que no inculpara a todos los judíos, especialmente a los de hoy, de la muerte de Jesucristo»[205]. Por tanto, Lercaro, al enterarse de la oposición del Papa, propuso que se sustituyera la frase de Bea por otra que, después de recordar una idea expresada ya por el concilio de Trento (a saber, que la muerte de Cristo se debía a los pecados de todos los hombres), concluyera afirmando que cuanto hicieron los habitantes de Jerusalén y sus dirigentes «no podía imputarse en modo alguno a los judíos de tiempos sucesivos»[206]. La propuesta de Lercaro fue aprobada, y se decidió «presentársela al Santo Padre para conocer su decisión». La discusión sobre este punto concluyó con una intervención de Felici, en la que criticaba severamente a la Secretaría por la escasa reserva mantenida en torno a los textos durante la fase de trabajo: en efecto, de las filtraciones nacían las polémicas que se habían manifestado en la prensa[207].

Pero las vicisitudes de la *Declaratio de iudaeis et de non christianis* durante la intersesión distaban mucho de haber finalizado. Algunos fragmentos de la correspondencia de Felici con la secretaría de Estado y con algunos padres explican los cortes y las intervenciones redaccionales a los que la declaración fue sometida aún durante los últimos días de junio y la primera semana de julio, siempre por decisión de Pablo VI. La frase propuesta por Lercaro no fue incorporada al texto[208]. Tras la invitación hecha a los catequistas y predicadores de que no presentaran al pueblo judío como «gentem reprobatam», y de que no dijeran ni hiciesen nada que pudiera «alienar los ánimos respecto a los judíos», se añadió también la siguiente recomendación: «Tengamos, sobre todo, buen cuidado de que a los judíos de nuestros tiempos no se les impute lo que fue perpetrado en la pasión de Cristo»[209]. Se suprimió la frase con que concluía esta parte («Todas estas cosas son opuestas a la voluntad de Cristo, que abraza con un único amor a judíos y a cristianos»); y el reconocimiento del gran patrimonio *común* que los cristianos tienen con los judíos fue sustituido por el reconocimiento obvio y acorde con la tradición de que los cristianos *habían recibido* de los judíos un gran patrimonio[210].

Son cortes y modificaciones que parece que responden, todos ellos, a una única finalidad: la de aproximar lo más posible el texto a la doctrina y a la enseñanza tradicional sobre los judíos, evitando a la vez toda expresión que pudiera sonar de algún modo

204. *Ibid.*, 58.
205. *Ibid.*, 638s.
206. *Ibid.*, 639. Con tal propuesta, Lercaro adoptaba una sugerencia formulada por el P. Morlion (F-Lercaro XIII, 220; carta de Morlion a Lercaro del 24 de junio de 1964).
207. AS V/2, 639.
208. *Ibid.*, 656 (carta del 27 de julio de Felici a Liénart, quien había solicitado explicaciones por la eliminación de la frase: *ibid.*, 655).
209. *Ibid.*, 645.
210. *Ibid.*, 646.

como una censura contra los judíos o como un distanciamiento de ellos. Tales decisiones fueron aceptadas o al menos aprobadas por el Papa. Pero las fuentes de los cambios pueden identificarse en algunas «observaciones» sobre la declaración, debidas a Luigi Ciappi, Maestro del Sacro Palacio, y a Browne; en esas observaciones se sugieren, una por una, las intervenciones redaccionales de Pablo VI. El aspecto más iluminador y significativo lo ofrecen las motivaciones que sostienen la oportunidad de los cambios, motivaciones que se hallan acordes con algunos elementos en que se basa la tradición cristiana antijudía.

Ciappi proponía que no se aceptara la adición de Lercaro. En primer lugar, en su parte inicial dejaba «en la oscuridad la causa moral próxima y la causa más eficaz, históricamente hablando», de la muerte de Cristo, a saber, «la envidia de los dirigentes del pueblo judío». En segundo lugar, la referencia a los habitantes de Jerusalén y a sus dirigentes, basada únicamente en Hch 13, 27, «podría inducir a muchos católicos y judíos de hoy a creer que la *ignorancia* de los principales sacerdotes había sido tan grande, que los excusaba al menos del pecado de haber dado muerte a un profeta, al Mesías, al Hijo de Dios. Muy lejos de eso, ellos fueron culpables de *deicidio*»[211]. Se rechazaba también la conclusión de Lercaro (lo que había sucedido, «*nullo modo* iudaeis subsequentium temporum imputari licet»), porque «la frase, aunque sea verdadera, puede interpretarse en el sentido de que se considere a los judíos de hoy, contemplados en conjunto, como personas que proceden de *perfecta buena fe* en sus relaciones con el cristianismo, el cual es rechazado por ellos». Ahora bien, para san Pablo, para santo Tomás y para la sagrada liturgia, «la *infidelidad* de los judíos no es simple e inocente ignorancia de Cristo, sino infidelidad *positiva*, aunque en cuanto a los individuos concretos el juicio corresponda sólo a Dios. Por eso, la Iglesia no puede desentenderse de la conversión de los judíos, o dejarlos 'en su buena fe', contentándose únicamente con orar por ellos. En el texto de la declaración no se ha osado hacer mención explícita ni del *deber* de los católicos de trabajar por la 'conversión' de los judíos, ni del *grave deber* que éstos tienen de conocer mejor la religión cristiana»[212]. Browne, de acuerdo con Ciappi, aumentaba en cierto modo la dosis: «... es necesario que el conjunto de los textos que citamos no cause la impresión de que queremos decir que la... perseverancia (de los judíos) en el judaísmo esté exenta de culpa»[213].

Estas reflexiones atestiguan claramente la profunda hostilidad de los miembros que tenían autoridad en la curia hacia la orientación y las razones de fondo de la declaración. Esta hostilidad no se hallaba inspirada por argumentos basados en la oportunidad política o en el temor por la situación de los cristianos en el Oriente, razones que constantemente se aducían en las discusiones públicas, sino que se debía a la persistente adhesión sustancial a los juicios y a las actitudes que habían suscitado y orientado el antijudaísmo cristiano a lo largo de su historia. Dada esta perspectiva, cualquier discurso que intentara de algún modo revisar y eliminar las raíces religiosas del antisemitismo no podía menos de ser rechazado.

211. Ciappi remite para esto a santo Tomás de Aquino, *Summa theologica* III, q. 47, a. 5, ad 3.
212. AS V/2, 644.
213. *Ibid.*, 645.

Se trata de una postura que aparecía sólo en alusiones esporádicas en las discusiones generales. Sin embargo, el hecho de encontrarla en los documentos internos y privados hace que no sea arbitraria la hipótesis de que la oposición al texto por motivos de oportunidad política escondiera y enmascarase también esta otra oposición más radical y sustancial. Actitudes de hostilidad hacia los judíos y juicios de condena hacia ellos, considerados como colectividad, podían aparecer como razones que no resultaba posible proponer en público o que eran, por lo menos, de «mal gusto» después de la *Shoá*. Tales actitudes corrían peligro de reavivar polémicas desagradables y de ofrecer nuevos argumentos a quienes acusaban a Pío XII. En cambio, los argumentos políticos, basados en los peligros que se hacía correr a los cristianos en el Oriente, aparecían exentos de compromisos ideológicos y eran susceptibles de encontrar mayor audiencia, o así se podía pensar al menos.

Por otro lado, la postura misma de los orientales no resultaba del todo clara en cuanto a sus motivaciones profundas. Mientras que Edelby, uno de los portavoces de la Iglesia melquita, confesaba a Congar que la oposición que ellos hacían era en realidad de naturaleza puramente táctica («los obispos dieron el primer paso al decir: no es con nosotros con quienes debéis meteros, sino con las compañías petrolíferas...»[214]), vemos que el mismo Congar no podía menos de señalar: «Máximos tiene verdaderamente reacciones antisemíticas»[215], y que Mons. Zazpe, no sin su poquito de sal, sintetiza así una conversación que él mantuvo con un sacerdote oriental: «Es siempre la misma vieja historia: los judíos son un pueblo maldito»[216]. Por lo demás, Máximos IV, en una declaración del 30 de noviembre de 1964, es decir, un día después de la clausura de la sesión y del primer voto global de *placet* con que se había procedido en el Concilio a la votación sobre el *De iudaeis*, aun admitiendo que los judíos que vivían en tiempo de Cristo y los millones de judíos que vivieron después no podían «ser considerados como responsables personalmente» de la muerte de Cristo, ni debían «ser sometidos por ello a actos de venganza o de destrucción por odio o rencor», no vaciló en afirmar que «una señal de infamia (sigue estando) marcada en la frente de los judíos, mientras permanezcan alejados de Cristo Salvador»[217].

En una palabra, el problema era complejo, marcado como estaba por herencias doctrinales y por prejuicios antiguos, a los que no era fácil renunciar, aunque se sentía resistencia a manifestarlos abiertamente. Lo que parecía difícil de reconocer oficialmente, lo dijo con toda claridad Mons. Šeper, hablando espontáneamente al margen de una

214. JCng, 13 de octubre de 1964. De la misma manera Semmelroth, comentando la solicitud del cardenal Tappouni de que se suprimiera el esquema en la agenda del Concilio, presenta como hipótesis meras razones de oportunidad en aquella actitud por parte de los patriarcas orientales: «Tienen que hablar así a causa de su situación política, y, por tanto, no es seguro que también ellos piensen de esta manera» (ST, 28 de septiembre de 1964).

215. JCng, 7 de octubre de 1965.

216. *Diario Zazpe*, 10 de octubre de 1964.

217. Cf. *Discorsi di Massimo IV al Concilio*, Bologna 1968, 422. Cf., al respecto, Oesterreicher, *Erklärung*, 448. El santo sínodo de la Iglesia melquita, en una nota del 3 de septiembre de 1964 enviada a todas las autoridades del Concilio, había reafirmado ya «la responsabilidad efectiva y colectiva de los judíos» por la muerte de Cristo, recordando que «ellos mismos, por boca de sus antepasados», habían dicho: «¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos» (*Discorsi*, 418s).

sesión de la Comisión Teológica: «Hay que confesar que ha existido y que sigue existiendo un antisemitismo cristiano fundamentado en la idea de que los judíos dieron muerte a Cristo»[218].

Queda el problema de la postura de Pablo VI: el hecho de que él hubiera aceptado sustancialmente las propuestas de Ciappi y de Browne no implica, de por sí, que el Papa compartiera todas las motivaciones. En los meses sucesivos Ratzinger comunicará confidencialmente a Congar que el destino de la declaración sobre los judíos volvía a ser incierto, porque el Papa «estaría convencido de la responsabilidad colectiva del pueblo judío en la muerte de Cristo», y esto crearía «nuevas dificultades»[219]. El testimonio de Ratzinger no carecía de autoridad, aunque no hubiera ulteriores confirmaciones decisivas del mismo[220]. Pero hay un elemento que resulta evidente: al aceptar las propuestas de Ciappi y de Browne, Pablo VI seguía mostrándose sensible a los argumentos que exigían respeto a la tradición y afirmaban la obligación de evitar formulaciones que de algún modo pudieran sonar como una negación explícita de dicha tradición.

El día 7 de julio Mons. Felici hizo llegar a los padres conciliares el texto enmendado de acuerdo con las indicaciones del Papa. Y este texto fue el que Bea explicó a la asamblea el 25 de septiembre. Fue un discurso importante: el problema de las raíces, incluso de las raíces religiosas, del antisemitismo, que durante la intersesión se había tratado de suprimir, fue propuesto de nuevo con claridad. Henri Fesquet deja consignado en su Diario: «Se palpaba el calor humano en las palabras de este obispo alemán, presidente de la Secretaría para la unidad de los cristianos, que sonaban como palabras de quien se siente cómplice de su propio país, el cual había sido culpable del mayor genocidio de todos los tiempos»[221].

Bea mencionó en primer lugar el enorme interés de la opinión pública por tal esquema. Hay que ser conscientes de que de la aprobación o del rechazo con que los padres lo acojan, dependerá el juicio positivo o negativo que muchos se formen sobre el Concilio[222]. Claro está que no es ésta la única ni la principal razón de que tal declaración sea necesaria. En efecto, la exige la fidelidad de la Iglesia en el seguimiento del ejemplo de amor que Cristo y los apóstoles mostraron hacia el pueblo judío. Por otro lado, Bea no ocultó que la expectación y el interés que la rodeaban hacían imposible que tal cuestión fuera eliminada del programa del Concilio, como algunos padres habían pedido. La Secretaría ha puesto gran solicitud en la revisión del texto, y también la Comisión de Coordinación sabe muy bien cuánto tiempo le ha costado el examen de este breve texto (esta afirmación era una manera implícita de afirmar que las correcciones

218. JCng, 12 de diciembre de 1964.

219. *Ibid.*, 3 de abril de 1965.

220. Pero hay que recordar que, en una homilía pronunciada el domingo de Pasión de 1965, Pablo VI pronunció algunas frases que recordaban el papel colectivo desempeñado por los judíos en la muerte de Cristo; su acción suscitó quejas, controversias y peticiones de aclaración por representantes del judaísmo italiano e internacional (cf. ICI, nº 239, 1 de mayo de 1965, p. 16, y, sobre el pasaje en cuestión, cf. *Encicliche e discorsi di Paolo VI* V, Roma 1965, 370).

221. *Le journal du Concile*, 481. Sobre el papel decisivo de Bea para que la declaración llegara a ser una realidad, y sobre su empeño apasionado a este respecto, cf. las hermosas páginas de Riegner, *Ne jamais désespérer*, 354ss, 375-381 y 388-391.

222. AS III/2, 558.

efectuadas en el texto se habían hecho, al menos en parte, bajo la responsabilidad de la Comisión de Coordinación)[223].

La parte más extensa de su informe estuvo dedicada a la cuestión del «deicidio», una cuestión –precisó Bea– por la cual se habían introducido en el texto cambios de gran importancia. Aun sin pedirlo expresamente, resultaba obvio, por la amplitud y la riqueza de sus argumentaciones, que Bea quería solicitar que el Concilio introdujera nuevamente en el esquema el tema que había sido eliminado de él. Los términos de la cuestión básica eran suficientemente sencillos: ¿Es posible considerar a los judíos, en cuanto tales, culpables de la condena y de la muerte de Cristo? Los periódicos habían discutido extensamente sobre este tema, sin que la Secretaría –como tuvo buen cuidado de subrayar Bea– hubiese intervenido en ello en modo alguno. Los judíos consideran tal acusación como la raíz principal del antisemitismo y, por tanto, de las persecuciones sufridas por ellos a lo largo de los siglos. Recordando a sus oyentes cuanto había dicho el año anterior, Bea rechazó tal afirmación. Reconoció, no obstante, que muchos ejemplos de la historia muestran cómo la convicción de la culpabilidad de los judíos, como tales, por la muerte de Cristo había inducido a muchos cristianos a considerarlos como un pueblo deicida, maldito y rechazado por Dios, y los había movido, por tanto, a despreciarlos y perseguirlos. De ahí la petición que los judíos dirigen al Concilio para que éste afirme solemnemente que la muerte del Señor no puede atribuirse al pueblo judío como tal. Resulta imposible, por tanto, eludir la cuestión, a la que hay que dar una respuesta: ¿Es posible que el Concilio formule tal declaración? Y si es posible, ¿cómo tendrá que hacerlo y cuál deberá ser su tenor?[224]

Bea examinó sintéticamente los datos principales que proporcionan las historias evangélicas. No sólo quienes condenaron a Jesús no tuvieron plena conciencia de lo que hacían –como lo atestiguan las palabras de Cristo mismo, de san Pedro y de san Pablo–, sino que, además, de tal condena no se puede hacer responsable a todo el pueblo judío, disperso entonces por gran número de territorios del Imperio Romano. Menos aún se podría acusar de aquellos actos al pueblo judío de hoy. Se trata de una argumentación que Bea tuvo buen cuidado de subrayar dos veces. Al pedir al Concilio que viera muy claramente los diversos aspectos de la cuestión a la hora de juzgar sobre esta parte de la declaración, Bea sugería con toda evidencia una intervención para que se modificara el texto según lo que él había pedido a Felici en su carta del 27 de junio, y que había sido rechazado por Pablo VI. Bea, claramente, no pensaba que éste fuera el momento oportuno para criticar el texto sometido a la asamblea: subrayó únicamente que el texto había exigido mucho tiempo de elaboración y que había requerido muchas

223. *Ibid.*, 558s.

224. *Ibid.*, 559s. Sobre tal cuestión, Bea había preparado, desde el verano de 1962, un artículo para la CivCat (*Sono gli ebrei un popolo «deicida» e maledetto da Dio?*), que no llegó a publicarse entonces a petición de la secretaría de Estado, ante el temor de que hubiera reacciones negativas por parte de los países árabes. Se publicó, no obstante, con algunas modificaciones y con la firma del P. L. von Hertling SJ, en octubre de 1962, en la revista Stimmen der Zeit, y como tal fue difundido en traducción italiana y enviado a los padres conciliares al año siguiente por un judío genovés, Raffaele Nahum; cf. Sestieri-Cereti, *Le Chiese cristiane*, 26 –una copia se encuentra en F-Florit, 889–. El artículo puede verse actualmente en CivCat 133/1 (1982) 430-466, y en Sestieri-Cereti, *Le Chiese cristiane*, 26-43.

discusiones; que, una vez hecho público («no sé por qué camino»), muchos católicos y no católicos habían pedido que la cuestión del «deicidio» se tratara en la declaración; y que no se había considerado necesario hacer que la Secretaría volviera a reunirse para discutir los cambios introducidos en el texto que había sido impreso en marzo.

Bea explicó luego brevemente las partes nuevas que se habían introducido, y que eran especialmente importantes en las actuales circunstancias del mundo, no sólo por los contactos que se estaban estableciendo entre representantes de las religiones no cristianas y la Iglesia católica, sino también porque todas las religiones estaban siendo atacadas ahora por la irreligiosidad práctica y por el ateísmo teórico militante. Cuando la Secretaría comenzó a ocuparse de este tema, no existía aún la Secretaría para los no cristianos; por eso se pensó que lo correcto era dirigirse a algunos expertos nuevos, a fin de que éstos desarrollaran el texto con arreglo a las ideas sugeridas por la Comisión de Coordinación.

Después de explicar la relación que vinculaba la declaración con el esquema *De oecumenismo* (una relación extrínseca, porque el ecumenismo se ocupa de las relaciones entre cristianos, pero una relación vinculada, no obstante, de algún modo con el mismo ecumenismo, a causa de los lazos especiales que unen a los cristianos con el pueblo de la antigua alianza), Bea concluyó subrayando una vez más la importancia de la materia y repitiendo que la cuestión no era ni pretendía ser política en modo alguno («no hablamos aquí de sionismo ni del Estado de Israel...»). Pero afrontó también las críticas más o menos veladas que se habían formulado: No se trata de exaltar o de reconocer especiales privilegios al pueblo judío, ni de efectuar un examen completo de su situación pasada o presente. La finalidad de la declaración es hacer que la Iglesia imite el amor de Cristo y de los apóstoles y se renueve mediante esa imitación. De gran efecto y eficacia fue el final de su discurso, en el que afirmaba que en la cuestión particular de las relaciones y de la actitud ante el pueblo judío había un elemento esencial de aquella perspectiva general de renovación de la Iglesia que Juan XXIII había señalado para el Concilio:

> Puesto que la Iglesia, en este Concilio, se centra en su propia renovación y, según la conocida expresión del Sumo Pontífice Juan XXIII, de venerable memoria, se dedica a renovar el fervor de su juventud, parece que hay que ocuparse también de este tema, a fin de que la Iglesia se renueve también en esto. Esta renovación es de tal importancia que vale la pena exponerse incluso al peligro de que algunos se aprovechen indebidamente de esta declaración para fines políticos. En efecto, se trata de un deber nuestro hacia la verdad y la justicia, de un deber de gratitud hacia Dios, del deber de imitar con fidelidad y lo más estrechamente posible al mismo Señor Jesucristo y a sus apóstoles Pedro y Pablo. Al hacerlo así, la Iglesia y este Concilio no pueden tolerar en modo alguno que en tal asunto se inmiscuya ninguna autoridad o consideración política[225].

225. «Dum ergo Ecclesia in hoc Concilio propriae renovationi studet, ac secundum notam expressionem S. Pont. Ioannis XXIII ven. mem. se in maiore fervore suae iuventutis renovare satagit, etiam huic rei manus admovenda videtur, ut Ecclesia in hoc quoque renovetur. Quae renovatio tanti momenti est, ut operae pretium sit, nos etiam periculo exponere, ut aliqui forsan propter fines politicos hanc Declaratione abutantur. Agitur enim de officiis nostris erga veritatem et iustitiam, de officio gratitudinis erga Deum, de officio imitandi fideliter et quam arctissime Christum Dominum ipsum eiusque Apostolos Petrum et Paulum. In

La discusión, que fue seguida con apasionado interés por la prensa, comenzó precisamente el 28 de septiembre, una vez terminadas las últimas intervenciones sobre el *De libertate religiosa*, y se extendió durante la totalidad de dos congregaciones generales. «Hoy fue el gran día del Concilio en esta sesión», escribía G. Vallquist en su crónica del primer día[226]. Fue un debate comprometido y tenso, con momentos de fuerte emoción: se sabía, comentó Oesterreicher, que no se estaba hablando de principios abstractos, sino del más concreto de los problemas: «del encuentro del hombre con el hombre, y de Dios con el hombre»[227]. El pequeño grupo de prelados y de teólogos que había librado con tenacidad su batalla para llevar al Concilio una cuestión que ellos veían que era de máxima urgencia, se sintió alentado al comprobar que no eran pocos los padres conciliares que experimentaban igualmente esa urgencia[228]. Pero también la voz de la oposición se hizo más explícita.

Si los patriarcas orientales, mediante una brevísima intervención del cardenal Tappouni, repitieron su aversión a que el Concilio se pronunciara a este respecto, alegando de nuevo simples razones de oportunidad[229], esta vez no faltó la voz de quienes, refutando o dejando a un lado las motivaciones que constituían la base del texto sobre los judíos, hicieron que se transparentaran, más o menos abiertamente, las otras razones más sustanciales y de fondo, que inspiraban la perplejidad y la desconfianza e incluso la verdadera y propia oposición al texto. Y así, el cardenal Bueno y Monreal propuso, entre otras cosas, que se eliminara de la declaración la recomendación, dirigida a los catequistas y a los predicadores, «de no presentar a los judíos como malditos, deicidas, etc.: hoy día nadie piensa ya en ello, y el sólo recordarlo sería fastidioso»[230]. También para el obispo de Gdansk (Danzig), «cualquier referencia a la culpabilidad o no-culpabilidad del pueblo judío en la muerte de Cristo es causa de confusión por un lado y de áspera reacción por el otro lado: por tal motivo debe omitirse todo ese párrafo»[231]. «Mantenía, además, que se expresara la esperanza de que todos los no cristianos se reunieran algún día en el seno de la Iglesia»[232]. El más explícito en las críticas fue Ruffini. Con su intervención aparecieron por primera vez en el aula conciliar las verdaderas razones de cuantos en la curia y en la minoría conciliar se habían opuesto hasta entonces al decreto, ocultando su oposición detrás de la de los patriarcas orientales o maniobrando bajo cuerda por conducto de la secretaría de Estado y de la Comisión de Coordinación.

his praestandis Ecclesia et hoc concilium nullo modo pati possunt, ut in ea re ulla immisceatur auctoritas aut ratio politica»: AS III/2, 564.

226. *Das zweite Vatikanische Konzil*, Nuremberg 1966, 292 (citado en Oesterreicher, *Erklärung*, 441). Reseñas de prensa, con particular atención a las reacciones judías, israelíes y árabes, las ofrecen el Freiburger Rundbrief 16-17 (1964-1965) nn. 61-64, p. 21-23; ICI, nº 229, 15 de octubre de 1964, 17-18; Herder-Korrespondenz 19, fasc. 5 (febrero de 1965) 199s; cf. también Caprile IV, 89-93; R. La Valle, *Fedeltà del Concilio. I dibattiti della terza sessione*, Brescia 1965, 112-114.

227. *Erklärung*, 441.

228. *Ibid.*, 448.

229. AS III/2, 582.

230. AS III/3, 12. Pero cf. Caprile IV, 82 y n. 13.

231. *Ibid.*, 23. Cf. Caprile IV, 84.

232. *Ibid.*

El comienzo de su discurso fue aparentemente conciliador. En efecto, se declaró de acuerdo con Bea en cuanto a negar que pudiera atribuirse al pueblo judío en su totalidad («in universum») la culpa por la crucifixión de Cristo, y que por esta razón se pudiera llamar «deicida» al pueblo judío, sobre todo, añadió no obstante, «porque el nombre de 'deicida' expresa un absurdo, ya que nadie es capaz de matar a Dios»[233]. Ésta era otra manera de decir que el documento no debía hablar de «deicidio», pero olvidando, como expresó Leven, obispo auxiliar de San Antonio, que no se trataba de discutir acerca de la exactitud filosófica o teológica del término, sino de eliminar del lenguaje «una palabra que expresaba aborrecimiento y desprecio, inventada por los cristianos y utilizada para ofender y perseguir a los judíos», una palabra con la cual se justificaron los excesos del pasado e incluso la matanza de judíos[234]. Pero éste era precisamente un enfoque y un punto de vista que Ruffini pretendía negar en su totalidad. Según su manera de pensar, no había necesidad alguna de invitar a los cristianos a amar a los judíos, porque ellos –por supuesto– lo habían hecho ya siempre: una afirmación que le permitía exaltar, de paso, la labor de protección realizada durante la pasada guerra, «impidiendo la deportación de los judíos, y luego que se les diera muerte»[235]. A los judíos, más bien, era a quienes había que exhortar a amar a los cristianos o, al menos, a no oprimirlos. Ruffini introducía de esta manera algunos de los temas clásicos del antisemitismo católico:

> Desde luego, todo el mundo sabe que los judíos siguen todavía la doctrina del Talmud, según la cual se desprecia a todos los demás hombres porque son semejantes a las bestias; todos hemos comprobado, además, que los judíos se oponen con frecuencia a nuestra religión. Para confirmar esta afirmación con un solo ejemplo: ¿no es verdad que la perniciosa secta de los masones, difundida por todas partes, y sobre cuyos miembros pesa la excomunión reservada a la Sede Apostólica, porque están tramando siempre cosas contra la Iglesia, está sostenida y favorecida por los judíos? Por eso yo querría que en la declaración, sometida a nuestra discusión, se les exhortara vehementemente a los judíos a responder con amor al amor con que nosotros los tratamos sinceramente[236].

Denuncia del «judaísmo talmúdico», enemigo del nombre cristiano, promotor de la masonería y, por tanto, artífice de intrigas contra la Iglesia: las acusaciones de las que Ruffini se hace portavoz proponen algunos de los temas en los cuales, desde el comienzo del Concilio (y en un *crescendo* que alcanzará su cumbre en la siguiente intersesión e incluso en el cuarto período), se insistía por medio de libros, opúsculos y folletos, difundidos entre los padres, y se hacía una clamorosa propaganda antisemítica, que reivindicaba, ahora como en otro tiempo, el derecho y el deber de los católicos de defenderse contra la «agresión judía». Operando en la periferia del Concilio, y evidentemente compartiendo ideas y enfoques con los obispos que dirigían y animaban al *Coetus internationalis patrum*, esta oposición implicaba innegablemente una actividad

233. AS III/2, 588.
234. AS III/3, 31. Cf. también Caprile IV, 85.
235. AS III/2, 586.
236. *Ibid*. Las referencias al Talmud por parte de Ruffini son discutidas y refutadas por Oesterreicher, *Erklärung*, 447, n. 105.

agitadora que, en cuanto a sus contenidos, no se distinguía en nada de todo lo que entre finales del siglo XIX y los tres primeros decenios del siglo XX había afirmado con monótona reiteración el periodismo antisemítico católico. Y con los temas habituales reaparecen también personajes que habían sido ya protagonistas de tal campaña durante los años treinta, como el conde Léon de Poncins, autor durante aquellos meses de un opúsculo titulado *Le Problème Juif face au Concile*[237]. «¡El antisemitismo no ha muerto!», escribía el P. Congar en su *Journal* el 28 de septiembre de 1964, al enterarse de que todos los obispos habían recibido «en sobre sellado» un impreso «en el que se sostiene que el cardenal Bea es de origen judío»[238]. El hecho de que diversas voces católicas, de cardenales de autoridad y de obispos, expresaran orientaciones e ideas contrarias a la tradición del antijudaísmo cristiano, y de que admitieran el daño que éste había hecho y la responsabilidad que le correspondía por la difusión del antisemitismo, aparecía así como la prueba tangible de que se había producido una infiltración enemiga en las filas de la Iglesia[239].

237. Una copia de la edición francesa se conserva en F-Carli, 15.19, con dedicación autógrafa del autor. Cf. *supra*, n. 176. Sobre su actividad como periodista durante los años treinta, cf. R. Schor, *L'antisémitisme en France pendant les années trente*, Paris 1992, 34ss y *passim*.

238. JCng, 28 de septiembre de 1964. Sobre este episodio, cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 469.

239. Es lo que sostenía, al comienzo ya del Concilio, la obra de M. Pinay, *Complotto contro la Chiesa*, Roma 1962, 617 (se trata de la traducción italiana de la edición original española). Sobre la presencia de estas ideas en el periodismo antisemítico, que circulaban por la periferia del Concilio, cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 467ss. Pero tales ideas se hallan expresadas también en la correspondencia privada de personalidades de no poca importancia de la Roma eclesiástica. Las cartas que el P. Luigi Macali, profesor de teología moral en la Pontificia Università Teologica San Bonaventura, dirigió en gran número a Mons. Carli durante aquel período, y que comentan y apoyan su campaña de prensa contra la declaración y el enfoque de la misma, nos muestran la medida de la hostilidad hacia la declaración y de la violencia del lenguaje antijudío que circulaba por tales ambientes. Véase, por ejemplo, lo que este autor escribe el 12 de junio de 1965: «He recibido tres ejemplares del segundo artículo sobre la cuestión judía, y juntamente con mis colegas se lo agradezco a Usted sinceramente. ¿Dónde están y qué hacen los denominados buenos pensadores como... Parenti, Piolanti, Garofalo, Palazzini, etc.? ¿Están a la espera de los acontecimientos? ¿Acaso no quieren comprometer su carrera, no quieren crearse enemistades, se pasan de listos? Mientras tanto los menos sabios, los más carentes de escrúpulos, los que tienen sed de aventuras, se van apoderando del terreno... Y así sucede que, en los varios encuentros y desencuentros entre las diversas corrientes del Concilio, los gamberros obtienen siempre o casi siempre la mejor parte... La historia dirá el día de mañana, un día que quizás no está demasiado lejano, que sobre la cuestión judía no todos se han doblegado ante la fuerza del oro, ante la violencia de la presión moral y no sólo moral; dirá que no todos... prefirieron condenar de nuevo a Cristo para absolver a Barrabás. Pero ¿a dónde va la Iglesia romana? Los enemigos mortales de la Iglesia celebran en secreto orgías y bacanales de gozo por haber conseguido que la Iglesia se destruya a sí misma con sus propias manos... Desde el comienzo hasta el día de hoy, todos los males y todas las persecuciones de la Iglesia han procedido de las sinagogas... se han originado por obra o no sin el fuerte apoyo de los descendientes de Judá. Y hoy día la Iglesia ha llegado al punto de acusarse a sí misma y de absolver alegremente a su más antiguo y más mortal enemigo» (F-Carli, 28.23). De tono todavía más ácido es la carta del 21 de mayo, que vuelve a exponer los temas más clásicos del antisemitismo católico: «Se queda uno sin aliento, cuando se piensa en el odio feroz e implacable con que los judíos han perseguido y siguen persiguiendo a Jesucristo y a su Iglesia... La masonería y el comunismo son enemigos mortales y abiertos de la Iglesia. La masonería transpira judaísmo por todos sus poros. El comunismo fue concebido, realizado y mantenido vivo por los judíos. Pero sobre el papel de los judíos en la masonería y en el judaísmo, nadie dice nada... Hay una verdadera y genuina conspiración del silencio. Los judíos controlan todo el oro y toda la riqueza del mundo; a los judíos les obedecen la prensa, la radio, el teatro y la televisión de todo el mundo. Desde que salieron del gueto, desde que no llevan ya una señal por la cual se los reconozca, han llegado a

Son voces extremas, restos minoritarios de los primeros años del siglo XX, y resulta difícil evaluar su fuerza y su extensión. Pero entre los padres no faltaban vinculaciones con esas ideas. Ideas sustancialmente semejantes circulan entre los dirigentes y los miembros del *Coetus*. No se trata de un hecho casual el que las notas manuscritas de Mons. de Proença Sigaud, preparadas para el *votum* de la fase preparatoria, citen entre sus fuentes de autoridad la obra de Emmanuel Barbier, *Les infiltrations maçonniques dans l'Église*, del año 1910, una obra que se centra totalmente en demostrar y denunciar la penetración sectaria de ideas masónicas, dirigida por los judíos, en la jerarquía y en el clero[240]. Todo lo que Berto, teólogo de confianza de Marcel Lefebvre, escribió a Carli, el 29 de junio de 1965, comentando sus escritos sobre la cuestión, expresa muy bien el juicio y los criterios que guían a una parte al menos de la minoría conciliar en su oposición al esquema:

> Los judíos son tan hábiles que, a propósito del juicio sobre ellos, han llegado a dividir a los cristianos. La verdadera actitud cristiana con respecto a los judíos está definida doctrinalmente por santo Tomas e «in praxi» por el «ius Iudaicum» de los antiguos Estados pontificios. Puesto que «la intelectualidad» católica de casi todos los países, bajo influencias judeo-masónicas, considera hoy día el reinado intelectual de santo Tomás como una tiranía y el principado temporal de los Papas como un monstruoso y milenario atentado de los Pontífices romanos contra el Evangelio, gritarán contra vosotros, sin tratar siquiera de comprenderos[241].

En el debate público la intervención de Ruffini quedó aislada en su carácter explícito. De más de treinta intervenciones que tuvieron lugar durante las dos congregaciones generales, la mayor parte se declaró a favor del esquema, aunque con diferentes énfasis y justificaciones. Las motivaciones originales, que veían en la *Shoá* la razón primaria que debía inducir al Concilio a pronunciarse sobre la cuestión, retornaron con expresiones muy vigorosas en los discursos de los cardenales Cushing y Ritter, y de obispos como Šeper, Méndez Arceo, Elchinger y Leven[242]. «Yo me pregunto, Venerables padres –dijo solemnemente Cushing– si no debemos confesar humildemente ante el mundo que los cristianos, con harta frecuencia, no han actuado como verdaderos cristianos, fieles a Cristo, en sus relaciones con los hermanos judíos. ¡Cuánto han sufrido ellos en nuestra época! ¡Cuántos murieron a causa de la indiferencia de los cristianos, a causa de su silencio! Desde luego, no es necesario enumerar los crímenes cometidos en nuestra época. Si no hubo muchas voces cristianas que se alzaran contra esas gran-

ser los dueños indiscutidos del mundo entero... Habría que lanzar un manifiesto que dijera: 'Los que no sois judíos en todo el mundo ¡uníos!'. Y únicamente entonces se lograría quizás poner un freno al poder nefasto, antihumano y anticristiano de esa fuerza verdaderamente diabólica» (F-Carli, 25.19).

240. F-de Proença Sigaud IV, 6, p. 2.

241. «Les Juifs sont si habiles qu'ils sont parvenus à diviser les chrétiens à leur sujet. La vrai attitude chrétienne à l'égard des Juifs est définie doctrinalement par saint Thomas et 'in praxi' par le 'ius Iudaicum' des anciens États pontificaux. Comme 'l'intelligentia' catholique dans presque tour le pays, sous des influences judéo-maçonniques, regarde aujourd'hui le règne intellectuel de saint Thomas comme un tyrannie, et le principat temporel des Papes comme un monstreux et millénaire attentat des Pontifes romains contra l'évangiles, on criera contra vous sans même chercher à vous comprendre»; F-Carli, 28.3.

242. Cf. AS III/2, 593s, 599s; III/3, 13s, 17s, 26ss, 31s.

des injusticias en estos años recientes, ¡sean ahora nuestras voces las que se hagan sentir humildemente!»[243]. «Las persecuciones, sumamente atroces, a las que los judíos se vieron expuestos en nuestro siglo exigen una declaración del Concilio», subrayó entonces Šeper [244]. Y Elchinger, después de recordar el papel ejemplar que los judíos pueden desempeñar con respecto a los cristianos, por la estrecha relación que ellos mantienen con las Escrituras, no vaciló en afirmar:

> Los judíos esperan de nuestro Concilio ecuménico una solemne declaración de justicia. No podemos negar que no sólo durante este siglo, sino también en siglos pasados fueron perpetrados por los hijos de la Iglesia crímenes contra los judíos, y a menudo, aunque erróneamente, en nombre de la Iglesia. No podemos ignorar el hecho de que la Iglesia nos ofrece ejemplos de inquisiciones, insultos, violaciones de la conciencia, conversiones forzadas. Y, finalmente, no debemos negar que, hasta tiempos recientes, tanto en la predicación como en los libros de catequesis, se han insinuado con harta frecuencia errores que son una ofensa al espíritu del Nuevo Testamento. ¿Por qué, entonces, no vamos a deducir de aquel espíritu del Evangelio la magnanimidad para pedir perdón, en nombre de tantos cristianos, por las numerosísimas injusticias cometidas?[245].

Numerosos padres criticaron con dureza las modificaciones experimentadas por el texto durante la intersesión. «La presente declaración –señaló Heenan, que era miembro de la Secretaría– es menos benévola, menos benigna, menos amistosa. El documento preparado por la Secretaría para la unidad, que había tenido en cuenta con gran cuidado las observaciones de los padres conciliares, no corresponde al documento que tenéis entre manos. No sé quiénes son los expertos que han confeccionado este nuevo texto. Confieso ingenuamente que no creo que lo hayan escrito deliberadamente en términos menos abiertos y generosos. Quizás no eran muy expertos en los problemas del ecumenismo...»[246].

En una valoración globalmente positiva del esquema y de su necesidad para la vida misma de la Iglesia, algunas intervenciones subrayaron también explícitamente la importancia de que se prestara una nueva y diferente clase de atención a los valores del ju-

243. AS III/2, 594. También en esta ocasión el tono apasionado con que el cardenal americano leyó su discurso no correspondía a su inteligibilidad. Jacques Dupont escribía: «Habla con ardor en un latín estrafalario que divierte a todos» (D-Dupont, 28 de septiembre de 1964). La observación no es sólo colorista, sino que evidencia el problema general de comunicación que se derivaba de tantas intervenciones leídas en latín, pero con las pronunciaciones más diversas, que muchos padres no eran capaces de comprender.

244. AS III/3, 13.

245. *Ibid.*, 28.

246. *Ibid.*, 37s. Ya en julio de 1964, el P. Schmidt, secretario de Bea, en una conversación con el P. Tucci, señalaba cómo, a propósido del *De iudaeis*, «la Secretaría para la unión no había sido tratada debidamente: a ningún representante suyo se le había tenido al corriente de las discusiones de la Comisión de Coordinación, y nadie había sido invitado (el texto dice: enviado) para que expusiera ante tal comisión el punto de vista de la Secretaría. Por consiguiente, si los obispos –como se supone que ha de suceder– formulan críticas contra el nuevo texto, la Secretaría se propone considerar la oportunidad de realizar una intervención suya para declarar cómo han ido las cosas» (D-Tucci, notas mecanografiadas del 12 de julio de 1964). En el debate público, las siguientes personalidades criticaron los cambios efectuados y se declararon en favor de que se restauraran las formulaciones originales: los cardenales Liénart (AS III/2, 580s), Frings (*ibid.*, 583), Léger (*ibid.*, 591), Cushing (*ibid.*, 593), König (*ibid.*, 585), Meyer (*ibid.*, 596s), Ritter (*ibid.*, 600); y los obispos Pocock (*ibid.*, 37ss), Shehan (*ibid.*, 45s), Podestà (*ibid.*, 51).

daísmo actual[247], mientras que otros se opusieron al uso de expresiones que pudieran sonar como una invitación a la conversión, recordando de esta manera las conversiones forzadas y el proselitismo que se habían producido en tiempos pasados[248]. Heenan especialmente, afrontando el problema en términos generales, esbozó actitudes y modos de ser que implicaban un enfoque totalmente nuevo por parte de la Iglesia en sus relaciones con creencias religiosas y orientaciones de ideas que resultaban extrañas para ella: «Permítaseme declarar, además, que el problema de las conversiones, tanto de individuos como de comunidades enteras, no tiene lugar alguno en el contexto del movimiento ecuménico. En efecto, el ecumenismo se ocupa únicamente del examen mutuo de las respectivas creencias religiosas. Las partes en diálogo no tratan de lograr una victoria, sino de crecer en la mutua comprensión y estima»[249].

Pero fue la intervención de Lercaro la que ofreció un punto de vista diferente de las causas que hacían que fuera necesaria una declaración sobre los judíos y sobre las relaciones de la Iglesia con el judaísmo, desplazando, como quien dice, el plano del análisis y de la discusión[250]. En efecto, para él no eran ni principal ni propiamente acontecimientos externos los que sugerían la urgencia de esta declaración («ni siquiera los acontecimientos históricos de la última guerra, aunque éstos habían conmovido a todos los hombres de buena voluntad»)[251], sino una conciencia más madura, por parte de la Iglesia, de «algunos de los aspectos más sobrenaturales de su misterio esencial y del contenido más genuino del desarrollo de su vida». De tal conciencia más madura, expresada en la constitución *De ecclesia* y en la de *De sacra liturgia*, se deriva, como un «fruto natural y un complemento necesario», la *Declaratio de iudaeis*. Lercaro niega –y se trata del pasaje fundamental de su intervención– que el Concilio pueda limitarse a hablar de lo que «la Iglesia heredó del pueblo judío en tiempos pasados»[252]:

> El pueblo de la alianza, a los ojos de la Iglesia católica, no sólo tiene una dignidad y un valor sobrenatural para el pasado y para los orígenes de la Iglesia misma, sino también para el presente y para lo que hay de más esencial, de más elevado, de más religioso, de más divino y permanente en la vida de la Iglesia.

La palabra de Dios y la Eucaristía (prefigurada por el cordero pascual y por el maná, e instituida deliberadamente por Cristo mismo en el marco de la *haggadá* pascual de los judíos), es decir, los momentos centrales de la la liturgia, «realizan misteriosamente, también en el presente, una efectiva comunión entre la asamblea litúrgica, que constituye a la Iglesia de Cristo en su acto más perfecto, y el sagrado *qahal* de los hijos de

247. Cf., por ejemplo, AS III/2, 604ss (Daem); III/3, 26ss (Elchinger).
248. Cf., por ejemplo, AS III/2, 600 (Ritter); III/3, 28 (Elchinger), 39s (O'Boyle).
249. AS III/3, 38.
250. AS III/2, 587-590; el texto original se encuentra en G. Lercaro, *Per la forza dello spirito*, Bologna 1984, 103-109. El texto fue obra de Giuseppe Dossetti, como se ve claramente por el autógrafo italiano original, que se conserva en F-Dossetti II, 204b (12 hojas). Las citas que siguen están tomadas de la trascripción mecanografiada, de cuatro hojas, que lleva fecha del 28 de septiembre de 1964, y que contiene algunas variantes marginales con respecto al texto autógrafo.
251. F-Dossetti II, 204b, f. 1.
252. *Ibid.*, f. 2.

Israel; incluso en el presente nutren un *commercium* ['intercambio'] de palabras y de sangre, de Espíritu y de vida, por el cual nosotros día tras día, precisamente en el momento culminante de la misa, podamos proclamar legítimamente a Abrahán como *nuestro patriarca...*»[253].

La reivindicación, por parte de Lercaro, de «un vínculo objetivo y presente entre nosotros y ellos, de naturaleza e intensidad particularísimas», le inducía a exigir un explícito «reconocimiento de una función que los judíos pueden desempeñar todavía en la presente economía... como portadores de cierto testimonio *bíblico y pascual*, y le inducía también, refiriéndose a Rom 11, 2 ('Dios no ha rechazado al pueblo al cual desde antes conoció') y a Rom 11, 29 ('son irrevocables los dones y el llamamiento de Dios'), a pedir que no se hablara de *adunatio* ['de unión']... entre el pueblo judío y la Iglesia (la expresión podría entenderse quizás equívocamente... de un modo material y extrínseco, es decir, como efecto de un proselitismo irreverente que no corresponde a las intenciones de la Iglesia y que no corresponde, ciertamente, a las intenciones de este Concilio nuestro), sino que se hablara únicamente de 'la certidumbre de Pablo, es decir, de que los hijos de Israel siguen siendo hijos muy amados y están marcados por el amor de Dios'»:

> Este amor irrevocable de Dios se revelará con respecto a ellos en el futuro como lo hizo en el pasado, y se revelará por caminos cuyo misterio religioso debemos nosotros respetar, porque están verdaderamente ocultos en el abismo de la sabiduría y de la ciencia de Dios, y los cuales, por tanto, no pueden ser identificados por métodos humanos de propaganda y de persuasión exterior, o por desarrollos históricos, sino únicamente en un movimiento escatológico hacia una común Pascua mesiánica eterna[254].

Era un primer intento de elaborar una diferente teología del judaísmo, que evitara considerar la tenaz permanencia del judaísmo a través de los siglos cristianos como un simple y árido vestigio, privado de toda función vital y específica. De este modo, el enfoque de Lercaro dejaba a un lado, por así decirlo, las razones históricas, vinculadas con las persecuciones antijudías y con la *Shoá*, que habían inspirado y dirigido el origen del documento, y evitaba así entrar en un ámbito de problemas que implicaban una discusión de aspectos, nada secundarios, de la pastoral y de la actividad de la Iglesia. Pero para la oposición, el terreno elegido por Lercaro no resultaba por ello menos desagradable y preocupante. Y es que el enfoque de Lercaro perfilaba un cambio radical en la forma en que la Iglesia se sitúa a sí misma y formula un juicio sobre el judaísmo y su papel histórico. No es casual el que la Iglesia, en la polémica antijudía de la tradición, se halle definida como «el verdadero Israel», y sancione de esta manera la plena superación del antiguo Israel, así como la finalización de cualquier papel histórico que pudiera corresponder al judaísmo[255].

253. *Ibid.*

254. *Ibid.*, f. 3.

255. En los pasillos del Concilio, los oponentes y críticos de la declaración hacían ver claramente que éste era un aspecto de la declaración que la hacía ser fundamentalmente sospechosa. Daniélou, que estaba adoptando ahora posturas cada vez más distanciadas de la trayectoria de la mayoría conciliar, lo puso de relieve explícitamente en una conversación privada con el P. Dupont: «Se ha querido afirmar que el pueblo ju-

La última intervención sobre la *Declaratio* tuvo lugar el 30 de septiembre durante la 99ª congregación general, y fue una intervención de crítica del texto. Gahamanyi, obispo de Butare en Ruanda, hablando en nombre de unos ochenta padres, subrayó las «excesivas alabanzas» tributadas en el texto a los judíos y a los musulmanes, e invitó a tener bien presente que las doctrinas de esas religiones están «cerradas» al cristianismo, mientras que, por el contrario, el animismo resulta más «abierto». Por eso, el orador terminaba recordando las razones de oportunidad expuestas ya por otros, proponiendo que el esquema «no trate ya sobre los judíos, sino sobre los no cristianos, y que haga alguna mención especial de los judíos y de los musulmanes»[256].

La intervención procedía de un obispo africano y eran numerosas las firmas de prelados africanos que expresaban así en la asamblea consideraciones y sensibilidades que resultaban extrañas a los episcopados europeos y norteamericanos. Pero, evidentemente, no es casual que entre los firmantes figurasen también exponentes del *Coetus internationalis patrum*, como el obispo de Campos, Antonio de Castro Mayer[257], que atestiguaban una vez más cómo los padres contrarios al esquema, a fin de salvaguardar y defender la enseñanza tradicional, en la discusión pública tendían a esconder, detrás de las más variadas argumentaciones de otros, las razones verdaderamente sustanciales de la propia oposición.

Tales razones, que recogían y repetían los temas centrales de la polémica cristiana antijudía, manifestaban al mismo tiempo aspectos de la mentalidad en que estas personas habían crecido y que había alimentado su educación en la intransigencia. A pesar de sus intentos por ocultar sus verdaderas razones, éstas aparecían claramente en las *animadversiones* escritas, que eludían la publicidad que pudieran ofrecerles las agencias de prensa. Así, el mismo Castro Mayer negó que se pudiera deducir del patrimonio que los cristianos han heredado de los judíos la necesidad de establecer con ellos «mutuam... aestimationem et cogitationem» [«una mutua estima y comprensión»]; en efecto, los judíos de hoy son los sucesores de aquellos que, según san Pedro, enviaron a Jesús a la muerte, y que, según san Pablo, abandonaron la justicia de Dios y endurecieron sus propios corazones[258]. Por eso, no es posible hablar de la misma manera de los judíos antiguos y de los judíos de nuestro tiempo; en efecto, estos últimos, por su infidelidad, «están empobreciendo... aquel patrimonio»[259]. Tradicionalista hasta los tuétanos, el obispo de Campos escribía además que no se podían condenar, como hace el esquema, las «diferencias» entre los hombres: éstas no justifican las «vejaciones», pero existen por naturaleza y son, por tanto, obra del Creador. Trasladándose luego a una consideración más

dío no es un pueblo como los demás: lo cual corresponde a la ideología judía, no a la teología cristiana. Para nosotros, el Israel carnal ha perdido todos sus privilegios, y nosotros somos los herederos, e Israel no es sino un pueblo como los demás, exactamente como los demás» (D-Dupont, 12 de octubre de 1964). Daniélou volverá a proponer en términos menos directos tal crítica en relación con el texto votado por el Concilio el 20 de noviembre de 1964 (cf. *La déclaration «De Ecclesiae habitudine ad non christianos»*, en EtDoc, 3 de julio de 1965, n. 8, p. 4).

256. AS III/3, 142.
257. *Ibid.*
258. Se hace referencia a Hch 3, 15; 5, 20, y a Rom 10, 3; 11, 7; cf. AS III/3, 161.
259. *Ibid.*

general, el obispo cuestionaba el criterio de la Secretaría de presumir constantemente que existe buena fe entre los hermanos separados: hay que mantener, más bien, que cada uno recibe la gracia suficiente para reconocer la verdadera fe y entrar en la Iglesia. Desde el momento en que no lo hacen, «son inexcusables. En efecto, se podría suponer sin temeridad que menosprecian la gracia ofrecida por Dios»[260]. Mons. Alvim Pereira, obispo de Lorenço Marques, propuso que se añadieran al esquema algunas palabras pera pedir «que ni los judíos ni otros cualesquiera fomenten el odio contra los católicos»[261]. El ecumenismo, añadía Mons. Alvim Pereira, debe ser practicado por todos: «De lo contrario nos van a llamar (y quizá lo seamos) 'ingenuos'». Hacía notar, además, que los términos en que estaba redactado el esquema «y otros sucesos del Concilio» daban la impresión de que la Iglesia se echa la culpa a sí misma de «que los judíos y los protestantes no hayan entrado en la Iglesia»: esa es una idea errónea «que no es admisible». Baldini, obispo de Chiusi y Pienza, repitiendo analogías que infundían seguridad, y que habían sido presentadas ya desde hacía algún tiempo en órganos de la prensa católica, pedía que, junto al nacionalismo exagerado y al «culto a la raza», de los que se habían derivado las persecuciones contra los judíos, se condenara también explícitamente al sionismo, «que adolece del mismo defecto del que pecaba el nacionalismo radical, que dio origen a aquellas cruelísimas persecuciones, deploradas con razón en el esquema»[262].

También los obispos orientales se expresaron más explícitamente, dejando a un lado las razones de oportunidad política a las que ellos habían apelado públicamente, e invocando ahora argumentos mucho más intrínsecos y sustanciales contra el texto del esquema. Es cierto que únicamente los judíos de Jerusalén tomaron parte activa en la pasión del Señor. Pero no es menos cierto que los judíos de la diáspora confirmaron esta sentencia de rechazo de Cristo, cuando se opusieron a la predicación de Pablo: «Esta dureza de corazón con que el pueblo elegido se opuso al designio divino no es menos grave que la occisión misma de Cristo»: no puede quedar olvidada ni debe ser pasada en silencio. Y aunque a los judíos de hoy no se les puede imputar el delito cometido en la pasión del Señor, sin embargo, a ellos se les imputa la consecuencia de aquel delito, «es decir, la pérdida de la elección y su condición desdichada como hijo primogénito que se ha alejado de la casa del Padre». Por este pecado suyo, aquel pueblo está muerto. Su regreso será una resurrección de entre los muertos. Pero antes de que se produzca ese regreso suyo a la Iglesia, que es la casa del Padre, «ellos viven al margen y en contra del designio de Dios; esto explica suficientemente por qué se hallan tan inquietos y por qué inquietan tanto al mundo»[263]. Invocando la oposición de los patriarcas orientales y siendo consecuente con este enfoque de conjunto, Douville, obispo de Saint-Hyacinthe (Quebec, Canadá), rechazaba la totalidad de la declaración: «Quizá únicamente la francmasonería judía se alegrará de ella, pero por motivos políticos o por intereses materiales ('el signo del dólar')»[264].

260. *Ibid.*, 162.
261. *Ibid.*, 158.
262. *Ibid.*, 159.
263. *Ibid.*, 157 (Antonio Abed, obispo de Trípoli en el Líbano).
264. *Ibid.*, 164.

Así pues, el ataque contra la declaración era masivo y global: los argumentos doctrinales tradicionales, que del rechazo de Cristo deducían el «rechazo» por parte de Dios del pueblo judío, ofrecían una vez más la base para negar a los judíos cualquier función religiosamente positiva y para imputarles a ellos un papel nefasto en la historia y en la vida de la sociedad. Por tanto, según esta perspectiva, cualquier reconsideración, cualquier referencia crítica, aunque fuese implícita, a comportamientos pasados o actuales de la Iglesia que debieran abandonarse, resultaba del todo imposible. Sin embargo, semejante ataque procedía de un grupo que (si se exceptúan los obispos melquitas) se había caracterizado ya por una oposición global a la trayectoria que iba siendo adoptada progresivamente por el Concilio: una oposición que veía perfilarse con horror el reconocimiento de que en la Iglesia había que corregir distorsiones y errores. Ese grupo consideraba que la tarea primordial de los católicos y, por tanto, del Concilio era la defensa del depósito tradicional en su totalidad, reconociendo en tal defensa, y únicamente en tal defensa, la salvaguardia de la mismísima identidad católica propia[265]. Pero, como todas las votaciones lo habían mostrado hasta entonces, se trataba de una oposición netamente minoritaria. «Es un hecho: cada vez que se vota, la votación es favorable», había escrito Congar en otras circunstancias[266]. Y era indudable que lo mismo sucedería también en este caso, a pesar de las intensas y duras presiones que se ejercían dentro y fuera del Concilio[267].

Por lo demás, la discusión global no sólo era ampliamente favorable al esquema, sino que al pedir mayor claridad y un refuerzo del texto para salvarlo de las amputaciones y atenuaciones que se habían producido durante la intersesión, la discusión expresaba, como escribía Henri Fesquet, una «brillante victoria para el cardenal Bea y una grave derrota para la Comisión de Coordinación, que creyó que su deber consistía en atenuar la primera versión»[268]. Fortalecida por este consenso, la Secretaría se puso de nuevo a trabajar: a la luz de las observaciones públicas y de los *modi* presentados, se intentaba proceder rápidamente a la reelaboración tanto del *De libertate* como del *De iudaeis*, a fin de poderlos presentar de nuevo para la aprobación definitiva, antes de la clausura de la sesión[269]. Pero era muy diferente la situación que se estaba desarrollando entre bastidores.

3. *La crisis de octubre*

La tormenta se desencadenó el día 9 de octubre por la tarde (era un viernes, y en los dos días sucesivos no se celebrarían congregaciones generales). Estaba prevista una reunión plenaria de la Secretaría, la cual se supone que debía examinar la labor reali-

265. Cf., a este respecto, las diligentes reflexiones de Oesterreicher, *Erklärung*, 456.
266. JCng, 12 de noviembre de 1963.
267. Cf. sobre este punto la sección siguiente.
268. *Le journal du Concile*, 497.
269. Ya al día siguiente de la clausura del debate, la subcomisión de la Secretaría encargada de la reelaboración del *De iudaeis* fue ampliada con nuevos expertos (Ahern, Benoit, Hussar, Persich, Stransky y Ramselaar); cf. sobre este punto Oesterreicher, *Erklärung*, 456.

zada por las subcomisiones encargadas de reelaborar las dos *declarationes*[270]. Al comienzo de la reunión Bea dio lectura, sin particulares comentarios, a dos cartas que le habían llegado y que estaban firmadas por Felici, secretario del Concilio[271].

En una de ellas, de fecha 9 de octubre, Felici comunicaba «el deseo del Santo Padre de que se proceda a una nueva redacción del texto *De libertate religiosa*, porque la actual versión parece que no responde al fin que se propone». Por tanto, Bea debía escoger algunos miembros de la Secretaría, los cuales, «juntamente con algunos miembros de la Comisión Doctrinal, procedieran a la redacción del nuevo texto». Felici comunicaba, además, que «de tal Comisión Mixta formarán parte también el Eminentísimo cardenal Michael Browne, los Excelentísimos Marcel Lefebvre y Carlo Colombo, y el Reverendísimo P. Aniceto Fernández». El nuevo texto debía estar terminado para el 20 de octubre[272].

En la otra carta, de fecha 8 de octubre, Felici informaba a Bea que el día anterior, en la reunión conjunta del consejo de la presidencia, de la Comisión de Coordinación y de los moderadores, se había decidido que «de conformidad con el informe del Eminentísimo cardenal secretario de Estado, y según los pareceres que se habían expresado en la discusión..., había que tratar del tema de los judíos en el capítulo segundo del esquema *De ecclesia*, donde... se habla ya del pueblo de Israel». Una Comisión Mixta, constituida por algunos miembros de la Secretaría, elegidos por Bea, y por algunos miembros de la Comisión Doctrinal, elegidos por Ottaviani, deberá redactar el nuevo texto «teniendo presente el contenido de la 'Declaratio' discutida recientemente en el aula conciliar, y las observaciones presentadas por los padres acerca del tema». Tal comisión deberá presentar el nuevo texto a los órganos directivos del Concilio no después del 25 de octubre[273]. Las mismas cartas, también con fechas 8 y 9 de octubre, habían sido enviadas por Felici al cardenal Ottaviani, presidente de la Comisión Doctrinal, para que procediera a los asuntos que eran de su competencia[274].

«Desde la tarde del día 9», escribe el P. Rouquette, «la noticia había estallado como una bomba en el pequeño mundo conciliar»[275]. En poco tiempo se filtraron también a la prensa indiscreciones demasiado obvias, intensificando las emociones y las alarmas. En efecto, era difícil dudar que se iba a desencadenar un gran ataque contra las dos «declaraciones» y contra el carácter que éstas venían adquiriendo. Los cuatro nombres indicados ya por Felici para la refundición del *De libertate*, de los cuales tres –por lo menos– se habían declarado de manera tajante opuestos a su enfoque y a su contenido, mostraban con toda evidencia en qué dirección y con qué criterios se iba a proceder a la nueva redacción. La introducción, en este punto de los trabajos conciliares, de algunas

270. Entre los expertos encargados de la reelaboración del *De libertate* se hallaban Mons. Pavan, los padres Hamer y Murray, y el canónigo Thils; presidía la subcomisión Mons. De Smedt; cf. M. Grath, *Petite histoire*, 26, y Willebrands, *Note sur la situation du schema de libertate religiosa*, en AS VI/3, 442. En cuanto al grupo encargado de la reelaboración del *De iudaeis*, cf. la nota 269.

271. Cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 449.

272. AS V/2, 773.

273. *Ibid.*, 763s.

274. *Ibid.*, respectivamente, 764s y 774.

275. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 515.

frases sobre los judíos en el capítulo II del *De ecclesia* (¡que, por lo demás, ya se había aprobado!), podía ser una manera de protegerse contra graves repercusiones políticas[276], pero vaciaría completamente al texto de las intenciones y de las perspectivas que lo habían hecho nacer. Sin embargo, no se trataba sólo de esto. Porque la Secretaría misma se veía así gravemente atacada en su dignidad y en la función desempeñada por ella en la comisión conciliar, y lo mismo sucedía con la autoridad y el prestigio de su presidente, el cardenal Bea[277]. Y todo esto no podía menos de tener graves repercusiones sobre los trabajos y sobre las orientaciones globales del Concilio. ¿Se trataba, por tanto, de la enésima tentativa de rebelión por parte de los ambientes anticonciliares de la curia y de la minoría conciliar, que esta vez tenía aires de que iba a salir victoriosa? ¿Y cuál era, en tales circunstancias, el papel desempeñado por Pablo VI, quien, por otra parte, se sentía inseguro y preocupado por las tensiones y las divergencias existentes entre los padres y las graves repercusiones que éstas tenían en el mundo exterior? ¿Qué es entonces lo que había sucedido en aquellos poco más de diez días que habían trascurrido entre la clausura de la discusión sobre las dos declaraciones y estas intervenciones autoritativas que interrumpían la labor que se estaba desarrollando en la Secretaría y la privaban de dos de sus textos más importantes, esenciales para su discurso ecuménico?

Aunque la documentación disponible actualmente no permite reconstruir las vicisitudes en todos sus detalles, sin embargo pueden establecerse algunos puntos sólidos para especificar, al menos, los factores y los movimientos esenciales, así como para poder determinar quiénes fueron los protagonistas, y cuáles fueron las orientaciones y las preocupaciones que condujeron a tal resultado.

Las instrucciones transmitidas por Felici a Bea y a Ottaviani unían, por así decirlo, a las dos declaraciones en un destino común, que preveía para el esquema *De libertate* su completa refundición, y para el *De iudaeis* una nueva ubicación que trataba de modificar claramente su carácter. De esta manera se aceptaba sustancialmente cuanto habían estado pidiendo tenazmente dos aguerridas oposiciones que no coincidían enteramente. Ahora bien, este punto final al que se había llegado era en realidad el resultado de dos trayectorias distintas que vamos a reconstruir en cuanto tales.

Convendrá comenzar por una carta que Cicognani había escrito ya a Felici el 30 de septiembre. En ella el secretario de Estado, después de declarar, de manera bastante enigmática, que «el actual texto del esquema conciliar *De libertate religiosa* parecería que no respondía a la finalidad que se propone», comunicaba «el deseo del Augusto Pontífice de que se proceda a una nueva elaboración de dicho esquema, añadiendo a los actuales miembros de la comisión alguna otra persona especialmente competente en el

276. Así Wenger III, 333; Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 509s. Congar recogió el rumor, difundido entre los padres, de que iba a tratarse de una «declaración sobre los judíos... reducida a unas cuantas líneas» (JCng, 10 de octubre de 1964). Tal rumor repite, de hecho, lo que Cicognani había dicho en la reunión de los organismos rectores del Concilio el día 7 de octubre, a saber, que había que limitarse e insertar una «referencia» a los judíos en el *De ecclesia*, y que en todo caso había que abreviar el actual texto de la declaración (AS V/2, 754).

277. Cf. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 514.

campo de la teología y de la sociología». Por este motivo, se encargaba a Felici «que hiciera las diligencias oportunas al respecto»[278].

Por tanto, la iniciativa procedía de Pablo VI, como, por lo demás, repetía Felici en su carta del 9 de octubre, diciendo que trataba de poner en práctica las instrucciones recibidas: una iniciativa que manifiesta, al menos indirectamente, la insatisfacción del Papa por el texto del *De libertate*, hasta el punto de sugerir «una nueva redacción del mismo», en vez de la reelaboración más o menos amplia que debía experimentar el texto por obra de la Secretaría después de recoger y examinar los *modi* presentados por los padres. No faltan, por lo demás, otros indicios de que el texto presentado a la asamblea no hubiera encontrado la aprobación del Papa. Una nota suya manuscrita, del 24 de septiembre, expresa su profunda perplejidad: «No parece que el esquema *De libertate religiosa* esté bien preparado»[279]. Al recibir el 6 de octubre al cardenal Siri, «le había dicho claramente que aquel esquema no le agradaba»[280], y no hay motivo para dudar acerca del testimonio que el arzobispo de Génova da en su diario.

En cambio, no están claras las razones de este juicio del Papa. No es necesario tampoco pensar que tal juicio implicara su adhesión a las tesis de fondo de cuantos en el aula habían criticado el esquema, basándose en el *Sílabo* y en la doctrina tradicional de la tesis y de la hipótesis. El mismo P. Congar no deja de manifestar varias veces en su *Journal* las propias críticas y la propia insatisfacción por aquel texto[281]. Por otra parte, era un hecho el que durante aquellas semanas Pablo VI se había visto sometido a constantes y fuertes presiones por parte de la minoría conciliar. El tema principal de las alarmadas intervenciones de esta minoría era la colegialidad y el capítulo III del *De ecclesia*[282], sometido precisamente a votación durante la última semana de septiembre, pero

278. AS V/2, 702s. Según Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 134, la carta se basaba en dos notas manuscritas de Pablo VI, escritas respectivamente en los días 24 y 29 de septiembre. La primera mostraba su insatisfacción por el actual texto del *De libertate*, mientras que la segunda concretaba: «Es necesario refundirlo; debe añadirse a los miembros de la comisión alguna otra persona que sea especialmente competente en teología y sociología». Las dos notas se asemejan a la nota que iba adjunta a una carta de Mons. Dell'Acqua a Felici el día 3 de octubre (AS VI/3, 417s), carta que era completamente idéntica a la de Cicognani, de fecha 30 de septiembre. No aparece claro por qué fue escrita esta segunda carta, sobre todo porque Pablo VI había hablado ya del asunto a Felici el día 1 de octubre, durante la habitual audiencia del jueves, y le había entregado un breve memorándum escrito a mano (cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 135).

279. AS VI/3, 418.

280. D-Siri, 388 y 389.

281. Aun antes de leer el texto, Congar piensa que su ubicación natural sería en el esquema XVII. Cf. JCng, 26 de mayo de 1963, 7 de septiembre de 1963, 18 de septiembre de 1963, con argumentos repetidos extensamente en una nota del 6 de febrero (pero el 25 de febrero de 1964 Congar, en relación con esta perspectiva, señala el juicio del P. De Lubac, aun sin compartirlo: «Sería como enviar [el texto]... al cementerio»). Después de haber leído la primera revisión, la encuentra coherente, pero observa: «No se hace referencia a consideraciones objetivas extrínsecas a la persona» (14 de marzo de 1964). Y sus críticas se acentuarán posteriormente: véase el 24 de septiembre de 1964 y el 4 de octubre de 1964 (encuentra también poco satisfactoria la revisión efectuada por Pavan-Murray).

282. Era del 23 de septiembre la extensa «Nota reservada personalmente al Santo Padre sobre el 'Schema Constitutionis De ecclesia'», dedicada a poner de manifesto «las reservas bastante graves sobre el conjunto del capítulo». Firmada por dieciocho cardenales, diez de los cuales eran de la curia, y por cinco superiores generales, esa nota causó una profunda turbación en Pablo VI, quien respondió a su promotor, el cardenal Larraona, el 18 de octubre. Cf. para los textos AS VI/3, respectivamente 322-338 y 462-464, y para el incidente HV 3, 362-364, y en el presente volumen las p. 74-78.

su ofensiva no se limitaba a ese punto. El 16 de septiembre, en la víspera de la apertura del tercer período, un grupo de obispos, la mayoría de ellos latinoamericanos, había escrito a Pablo VI para manifestarle el propio «disgusto» y «viva ansiedad» por el lenguaje utilizado en los documentos conciliares de inminente discusión, un lenguaje que estaba lleno de «formulaciones nuevas y algunas veces totalmente inesperadas», las cuales «no parece que conserven el mismo sentido y el mismo alcance que las formulaciones empleadas hasta ahora por la Iglesia»[283]. Se hacía mención expresa del *De libertate religiosa*, calificándolo como un texto, entre otros, que se opone, «al menos formalmente», no sólo a las enseñanzas del magisterio ordinario, sino también a las declaraciones del magisterio extraordinario que se vienen produciendo desde hace más de un siglo[284]. Por este motivo rogaban a Pablo VI, «con la más humilde sumisión», que recordara solemnemente, con ocasión del comienzo de los próximos trabajos conciliares, que la doctrina de la Iglesia debe exponerse sin ambigüedades, evitando así el peligro de que «sirva de pretexto para que vuelvan a surgir errores condenados incesantemente desde hace más de un siglo»[285]. Por lo demás, entre los funcionarios de la curia y entre otros miembros de la minoría iba formándose una intolerancia cada vez mayor hacia el Concilio como tal, hacia su enfoque de los problemas y hacia sus perspectivas. «Por doquier (en las congregaciones romanas) se escuchan amargas lamentaciones sobre 'este maldito Concilio', que 'está destruyendo a la Iglesia'»[286]. Y en aquellos mismos días, como lo hace constar el melquita Edelby en sus *Souvenirs*, la prensa reproducía con escándalo la definición del Concilio atribuida a Mons. Romeo, considerado una de las principales figuras de la sagrada Congregación para los seminarios y las universidades: «Es una siniestra comedia representada por tres mil personas que no sirven para nada, con sus cruces de oro sobre el pecho, pero algunos de los cuales no creen ni siquiera en la Trinidad o en la Virgen»[287]. No se trataba sólo de cotilleos ni de rumores que se difundían por los pasillos; era una atmósfera que lo invadía todo, como quedó bien claro cuando en aquellos mismos días Siri podía contestar a Pablo VI, que le preguntaba su opinión sobre cuándo finalizaría el Concilio, y al cual respondía en tono fuerte: «Si es posible, ¡qué termine en seguida, porque el aire del Concilio asfixia!»[288].

283. AS VI/3, 339s (la carta lleva fecha del 16 de septiembre y no del 10 como afirma Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 133). Como primer firmante aparecía el arzobispo de Nueva Pamplona (Colombia), Aníbal Muñoz Duque, a cuya firma seguían las de Geraldo de Proença Sigaud (Diamantina, Brasil), del obispo titular Auguste Grimault, de la Congregación del Espíritu Santo, de Alfred Marie (Cayenne, Guayana Francesa), miembro también de la Congregación del Espíritu Santo, de João Venâncio Pereira (Leiría, Portugal), de Giocondo Maria Grotti, prelado de Acre y Purús (Brasil), de Antonio de Castro Mayer (Campos, Brasil), de Secondino P. Lacchio OFM (Chang-Sha, China), de José Martínez Vargas (Armenia, Colombia) y de Angelo Cuniberti (Florencia, Colombia). Los nombres nos hacen ver con claridad que la mano del *Coetus internationalis* intervino en la iniciativa: el hecho de que ese texto sea igual que el de la carta enviada a Pablo VI el 23 de julio de 1964 por Georges Cabana, arzobispo de Sheerbrooke, Quebec (AS VI/3, 243-245), es señal, según parece, de un intento de impulsar, con mayor fuerza todavía, una acción de presión que venía ejerciéndose ya desde hacía algún tiempo.

284. *Ibid.*, 340.

285. *Ibid.*

286. JCng, 2 de octubre de 1964.

287. Fesquet, *Le journal du Concile*, 581; JEdb, 14 de octubre de 1964.

288. D-Siri, 388 (notas del 9 de octubre de 1964).

Es difícil pensar que Pablo VI pudiera permanecer impermeable a esa atmósfera. Sabemos la profunda inquietud que originó en él la carta que le había dirigido un grupo de cardenales y de superiores generales investidos de autoridad, con ocasión de la apertura del tercer período. En esa carta denunciaban los presuntos peligros gravísimos a los que estaba expuesta la Iglesia[289]. Sin duda era cierta, como lo había expresado varias veces y se había filtrado a la opinión pública la voluntad del Pontífice de trabajar como árbitro imparcial entre los partidos. El Papa sentía la necesidad de conseguir el más amplio consenso entre los padres de la asamblea («la unanimidad moral», como se decía). Pero existía también en él, así tenemos razones para creerlo, el deseo de que los textos aprobados no dejaran de reflejar de algún modo las posturas de cuantos permanecían tenazmente ligados al enfoque y a las fórmulas consagradas por la tradición.

Es difícil decir hasta qué punto el Papa se sentía movido por esas oscilaciones e incertidumbres que había en su interior, y hasta qué punto se dejaron sentir y se manifestaron en sus tomas de postura las diferentes fuerzas y presiones que experimentaba y que se hallaban en contraste unas con otras. Congar, al escucharle y hablar con él, tuvo la impresión de que el Papa «sentía las cosas de manera muy profunda y dramática»[290], pero también de que él no poseía «la visión teológica que su apertura requería», «porque estaba muy ligado a una óptica romana»[291]. No es casual, como hace constar continuamente Congar, basándose en un testimonio de Prignon, el que Dell'Acqua «no cese de sugerir a 'gens ouverts' ['personas de mente abierta'] el que vayan a ver al Papa, quien de lo contrario se halla en peligro de escuchar únicamente a la parte contraria»[292]. En todo caso, Pablo VI quería un nuevo texto para el *De libertate religiosa*, con la finalidad de seguirlo, deseaba también que nuevos expertos participaran en su redacción: expertos «en teología y en sociología», y esto sugiere que él veía las principales deficiencias del texto en esas esferas.

Sin embargo, la sugerencia de añadir algunos expertos nuevos «a los actuales miembros de la comisión» no hacía pensar en modo alguno que había que crear un organismo nuevo, ni menos aún que la refundición del texto quedara sustraída a las competencias primarias de la Secretaría y exigiera al mismo tiempo la implicación de la Comisión Doctrinal. Entre las instrucciones pontificias transmitidas por el secretario de Estado a Felici, y la traducción que éste hizo de las mismas el día 9 de octubre, enviándoselas a Bea y a Ottaviani, hay una importante diferencia. ¿A quién y a qué se debía esa diferencia? Y los cuatro nombres que Felici insertó en su carta como futuros miembros de la nueva comisión ¿por quién habían sido elegidos? Hay una última cuestión, pero no menos importante: ¿Por qué Felici esperó casi diez días para transmitir a Bea y a Ottaviani las nuevas instrucciones, en una carta escrita inmediatamente después de la que se refería al *De iudaeis*, estableciendo así un vínculo entre ambas que acentuaba el cuestionamiento de la obra de la Secretaría?

289. Cf. V. Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI nei periodi II e III del Concilio ecumenico Vaticano Secondo*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici del Concilio*, Brescia 1989, 85. Cf. también *supra*, nota 282.

290. JCng, 14 de septiembre de 1964.

291. *Ibid.*, 8 de junio de 1964 (notas subsiguientes a una conversación con Pablo VI).

292. *Ibid.*, 20 de abril de 1964.

Dos notas de Felici, una del 12 y la otra del 14 de octubre, y que por tanto se escribieron inmediatamente después de las repercusiones y de las protestas suscitadas entre los padres por las intervenciones de Felici, reproducen la historia del camino seguido en el Concilio por el *De libertate*: pretenden con toda evidencia justificar y defender las indicaciones transmitidas por él a los cardenales Bea y Ottaviani. Sin embargo, no permiten dar una respuesta enteramente exhaustiva y segura a las cuestiones mencionadas anteriormente.

La nota del 12 de octubre no lleva una indicación explícita del destinatario[293]. Su colocación, en la edición, después de una carta del 10 de octubre dirigida al cardenal Cicognani, en la cual informa a éste acerca de las dos cartas enviadas a Ottaviani y a Bea el día anterior, «en obediencia al deseo del Augusto Pontífice»[294], podría hacernos pensar que esta nota fuera destinada también para Cicognani. Felici comenzaba resumiendo las instrucciones que había recibido en la carta del 30 de septiembre, pero, al hacerlo así, introducía una variante terminológica minúscula que, sin embargo, no parece haber sido meramente accidental ni del todo inocente. Cicognani, refiriéndose a las indicaciones pontificias, había escrito que «era preciso asociar a los demás miembros de la comisión alguna otra persona competente», invitando a Felici «a ocuparse oportunamente de este asunto»[295]. Si nos atenemos a la letra del texto, parece que no puede haber duda: la comisión a la que Pablo VI se refería no podía ser sino la Secretaría. Pero Felici, al resumir las instrucciones, no habla ya de «comisión», sino de «organismo competente»; en efecto, él escribe que Cicognani le había pedido «que escribiera al organismo competente para que procediese a una nueva revisión del texto»[296]. La razón para tal sustitución de los términos, sólo aparentemente sinónimos, se desprende con claridad de lo que se escribe poco después. En efecto, para él el organismo competente, como tratará de mostrar extensamente en la nota del 14 de octubre dirigida a Pablo VI[297], era, «según las indicaciones de la Comisión de Coordinación... la Comisión Doctrinal y la Secretaría para la unidad de los cristianos»[298]. Esta afirmación tajante tenía su fundamento, según Felici, en una decisión de la Comisión de Coordinación del 4 de julio de 1963[299].

293. AS V/2, 787 («Nota sobre la *Declaratio de libertate religiosa*»).
294. *Ibid.*, 786.
295. *Ibid.*, 702s.
296. *Ibid.*, 787 («nota» del 12 de octubre).
297. *Ibid.*, 795.
298. *Ibid.*, 787 («nota» del 12 de octubre).
299. *Ibid.*, 795 («nota» del 14 de octubre). Según Carbone (*Il ruolo di Paolo VI*, 144), que deseaba mostrar la completa correspondencia entre la acción de Felici y las instrucciones que éste había recibido, se habría hablado, no sólo en la reunión de la Comisión de Coordinación el 4 de julio de 1963, sino también en la reunión de los moderadores del 24 de septiembre de 1964, se habría hablado –digo– de una «Comisión Mixta» para la refundición del *De libertate*. Pero en realidad las decisiones adoptadas en aquella reunión dicen únicamente que «la Secretaría debe tener debidamente en cuenta las observaciones formuladas por los padres, y que se refunda el texto de acuerdo con la Comisión Doctrinal» (*ibid.*, 137). Por otra parte, también Felici, en la reunión de la Comisión de Coordinación del 15 de octubre de 1964, al defender su acción afirmará que «era deseo del Santo Padre que el texto *De libertate religiosa* fuera revisado de acuerdo con la Comisión Doctrinal...» (*ibid.*, 143). Todo esto implicaba, si se tiene en cuenta la práctica seguida ya en el periodo anterior, que el texto, a diferencia de lo que se había hecho en la última elaboración del esquema, tenía

Pero en realidad Felici estaba forzando las cosas. Porque, aunque Suenens había propuesto en aquella reunión de la Comisión de Coordinación de 1963 que el texto sobre la libertad religiosa fuera redactado por una Comisión Mixta, compuesta por miembros de la Comisión Doctrinal y de la Secretaría[300], sin embargo no sólo no se constituyó nunca tal comisión, sino que además las mismas decisiones adoptadas entonces y principalmente la práctica seguida durante el segundo período conciliar habían dejado en manos de la Secretaría la tarea de preparar el texto, disponiéndose únicamente que ese texto fuera sometido a la Comisión Doctrinal para que ésta emitiera un juicio acerca de los aspectos de su competencia[301].

El hecho de que la interpretación de Felici era forzada, y quería justificar la manera en que él había procedido al poner en práctica el «deseo» del Pontífice, queda confirmado además por lo que él mismo escribía en su nota del 12 de octubre, al final del resumen que hacía de las instrucciones contenidas en la carta de Cicognani del 30 de septiembre: «Se decía también en la carta que otros miembros, especialmente personas cualificadas en el campo de la teología y de la sociología, debían añadirse a quienes *forman parte ya del organismo competente*»[302]. Pero, en realidad, el único «organismo competente», ya constituido, era en aquel tiempo la Secretaría para la unidad de los cristianos, porque después del 4 de julio de 1963 no se había vuelto a hablar más de la Comisión Mixta. No se había nombrado a nadie para ella y, por tanto, dicha comisión no había entrado nunca en funciones. Por consiguiente, no tiene fundamento la subsiguiente afirmación de Felici, diciendo que él no había intervenido «en la creación de... ningún organismo nuevo»[303].

Estamos ante interpretaciones forzadas, contradicciones y confusiones evidentes, que no resultan naturales en una personalidad esmerada y de mente clara como Felici: son una señal de la dificultad que él sentía para realizar todo lo que tenía que hacer dentro del marco de las instrucciones recibidas. Por eso, parece lícito concluir que las medidas organizativas indicadas por él para la refundición del texto sobre la libertad religiosa fueron el fruto de una iniciativa suya, libre y autónoma, que él se esforzó luego, sin conseguirlo del todo, por presentar como interpretación y realización obvia de las instrucciones que había recibido.

que someterse ahora al juicio de la Comisión Doctrinal. Por lo demás, Felici mismo, en su nota del 14 de octubre, hace notar que, mientras en noviembre de 1963 se había recurrido a la Comisión Doctrinal para que diera su *nihil obstat* al esquema, «durante el tiempo trascurrido entre el segundo y el tercer período del Concilio» la Secretaría había reelaborado el texto «sin la colaboración de la Comisión Doctrinal» (AS V/2, 796). El desarrollo mismo del pensamiento expresado sugiere que esta colaboración debía entenderse en los mismos términos en que se había entendido ya anteriormente.

300. AS V/1, 634.

301. *Ibid.*, 637. Lo reconoce, por lo demás, el mismo Felici en su «nota» del 14 de octubre (AS V/2, 795).

302. *Ibid.*, 787.

303. *Ibid.* Por lo demás, no es casual el que un año más tarde, en una «nota» del 22 de septiembre de 1965, la cual mostraba claramente que Felici trataba una vez más de sustraer a la Secretaría el control primario sobre el *De libertate*, olvidando la desmañada defensa del año anterior atribuía explícitamente a su propia iniciativa la propuesta de establecer una Comisión Mixta: «El año pasado la Secretaría general se permitió sugerir que el texto fuera redactado por una Comisión Mixta, compuesta por miembros de la Secretaría para la unidad y de la Comisión Teológica» (F-Pablo VI, A2/27 a).

Sobre la naturaleza de los pasos dados por Felici, quizá se pueda decir algo más si tenemos en cuenta el nuevo curso que, casi contemporáneamente, se había decidido para el texto sobre los judíos. Como se recordará, las cartas de Felici del 8 de octubre a Ottaviani y a Bea habían previsto la constitución de una Comisión Mixta por obra de los presidentes de la Comisión Doctrinal y de la Secretaría. Tal decisión había sido adoptada el día anterior, durante una reunión de todos los órganos rectores del Concilio (Consejo de la presidencia, Comisión de Coordinación y moderadores). En efecto, el primer punto del orden del día era el siguiente: «Examen de la actividad desarrollada en las congregaciones generales y previsión de los trabajos que deberán seguir» (habrá que recordar que la cuestión de la duración del Concilio tenía más actualidad que nunca, y que se discutía más o menos sobre ella entre bastidores; y quizás se estaban realizando presiones para que el Concilio terminara con el período en curso)[304]. Creemos que, para sorpresa de muchos de los presentes, la primera parte de aquella reunión estuvo dedicada a una discusión sobre el destino que había que reservar para la declaración sobre los judíos.

Después de la clausura del debate en el aula, los oponentes no depusieron sus armas, ni mucho menos. Si los *Souvenirs* de Mons. Edelby expresan la gran desolación sentida por los obispos orientales a causa de «la prolongada defensa en favor de los judíos» que había caracterizado la marcha de las cosas[305], esos «recuerdos» atestiguan también, aunque sin entrar en detalles, la actividad extraordinaria de esos mismos obispos, tratando una vez más de conseguir la supresión del esquema. El día 1 de octubre los obispos melquitas desarrollaron una estrategia «para echar abajo la declaración sobre los judíos»[306]. El día 2, al final de la congregación general, Edelby recuerda que «una importante reunión en la secretaría de Estado congrega a los patriarcas orientales, al cardenal Agagianian y al cardenal Cicognani, secretario de Estado de Su Santidad» para tratar del mismo tema. Después de la reunión, Máximos IV había rehusado hacer declaración alguna, a no ser la de que se hallaba satisfecho de la reunión[307]. El día 5 hubo una nueva reunión de los patriarcas orientales, en la residencia del cardenal Tappouni, para tratar otra vez «acerca de la declaración sobre los judíos»[308]. Finalmente, el día 7,

304. Cf. en este mismo volumen las p. 44ss.
305. JEdb, 29 de septiembre de 1964.
306. *Ibid.*, 1 de octubre de 1964.
307. *Ibid.*, 2 de octubre de 1964.
308. *Ibid.*, 5 de octubre de 1964. En esta actividad los orientales encontraron colaboración y acuerdo en algunos expertos que de ordinario, según parece, eran ajenos a los grupos de la minoría. Y así, el P. Dupont señala la colaboración ofrecida a los maronitas por el P. Benoit, especialista en Sagrada Escritura y profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén (D-Dupont, 29 de septiembre de 1964), para quien, en la *declaratio*, «no se dice la verdad neotestamentaria acerca del rechazo del Evangelio por parte de los judíos» (JCng, 28 de septiembre de 1964). Semejante punto de vista, que vuelve a proponer los temas del rechazo de Israel y de su consiguiente repudio según los enunciados tradicionales, es ilustrado ampliamente por él durante aquel mismo período en un extenso ensayo (*Il valore specifico d'Israele nella storia della salvezza*), publicado en dos entregas en «DO-C, *Documentazione olandese del Concilio*» (edic. italiana), nn. 144 y 144a, sin fecha (pero que corresponden a septiembre-octubre de 1964), p. 5 y 10. Críticas análogas fueron suscitadas contra el texto en una reunión de los observadores el día 6 de octubre por un oriental y por Max Thurian, de la Comunidad de Taizé, para quien no podía olvidarse que «el pueblo judío profesa una religión que incluye [en el texto manuscrito se dice *exclut*, en lugar de *enclut*, lo cual es evidentemente un 'lapsus'] constituti-

teniendo a la vista –según parece– la reunión de los organismos rectores del Concilio, Máximos IV había escrito a Cicognani para comunicarle el telegrama, sumamente alarmante, que le había enviado su auxiliar de Damasco («un prelado sereno, piadoso y muy prudente –precisaba el patriarca– en quien uno puede confiar con total seguridad»): no era sólo la situación de los católicos lo que la declaración sobre los judíos ponía en grave peligro, sino que era el mismo diálogo ecuménico el que se hallaba irremediablemente comprometido por el indignado y despreciativo rechazo con que los ortodoxos se oponían a aquel texto. Así que Máximos IV proponía que se dejara a un lado «cualquier declaración especial relativa a los judíos», o que se la aplazara *sine die*, o que a lo sumo se insertara «una simple mención de los judíos» en el esquema *De ecclesia*, de la misma manera que se mencionaban todas las demás religiones no cristianas: «Y sobre todo, que no se efectuara ninguna votación que pudiera echarlo a perder todo»[309]. La variedad de los enfoques propuestos para bloquear la declaración prefigura ya todo lo que las oposiciones convergentes de los orientales y de la minoría conciliar tratarán de llevar a cabo durante todo el curso restante de la declaración. En apoyo de tal acción, interna al Concilio, en esos mismos días llegan a Roma solicitudes y telegramas en gran número pidiendo que «la declaración sobre los judíos sea retirada de la agenda del Concilio»[310]. Eran el resultado de la campaña de agitación promovida por los gobiernos y por la opinión pública de los países árabes[311].

Y así, entre finales de septiembre y la primera semana de octubre se puso en marcha de nuevo una operación de gran envergadura para conseguir que fracasara la iniciativa

vamente el rechazo de Cristo (en el sentido en que lo entiende el P. Benoit)» (JCng, 6 de octubre de 1964). Sobre el juicio, intensamente crítico, del P. Daniélou, cf. *supra*, nota 255.

309. AS VI/3, 473. Por lo demás, desde el año anterior Máximos, además de las intervenciones públicas y de las notas reservadas, venía realizando en los pasillos del Concilio una campaña alarmista contra el texto sobre los judíos. En una conversación con Congar, le había repetido a éste por tres veces que la aprobación de ese texto podría desencadenar una masacre de los cristianos en los países árabes vecinos del Estado de Israel (JCng, 11 de octubre de 1963).

310. JEdb, 30 de septiembre de 1964; 2 de octubre de 1964; 6 de octubre de 1964; 7 de octubre de 1964. Algunos telegramas de obispos orientales y de personalidades seglares, enviados a Pablo VI el 5 de octubre de 1964, pueden verse en AS VI/3, 436s.

311. Oesterreicher, *Erklärung*, 449, n. 112, señala que incluso la inminente visita del presidente Sukarno de Indonesia, prevista para el 12 de octubre, no era ajena a tal movilización de fuerzas. Acerca de la campaña y de las reacciones de los países árabes véanse también las referencias que se hacen *supra*, en la nota 224, y las observaciones de G. Ruggieri, *Tempi dei dibattiti, tempo del Concilio*, en *Evento*, 454ss. Era una campaña que, como atestiguan algunos indicios, no carecía de apoyos sustanciales por parte de las representaciones vaticanas locales. En efecto, todo lo que el vicario apostólico en Trípoli (Libia), el franciscano Vitale Bonifacio Bertoli, escribió a Mons. Felici al día siguiente de la clausura del tercer período describe expresivamente un sentir que asociaba la tradicional hostilidad hacia los judíos con las denuncias políticas dimanadas de los ambientes árabes. Por ejemplo, la «gran importancia» concedida al pueblo judío por el Concilio termina estableciendo –«¡qué horrible!»– «una especie de Sionismo Internacional». Los judíos son los que dieron muerte a Cristo. «Está bien que se hable de amor, de comprensión,... pero que no los acentúen unilateralmente, porque hay que decir con palabras ardientes: *Los judíos se proponen agitar los ánimos* con ese comportamiento suyo despreciativo, soberbio, prepotente, usurero... que tanto fastidia a la gente» (AS VI/3, 628). Una intervención directa del embajador egipcio cerca del Vaticano, en un encuentro con el cardenal Marella, presidente de la recién constituida Secretaría para los no cristianos, con el intento de que se confiara la cuestión de los judíos a tal organismo, sustrayéndolo a la agenda del Concilio, puede verse en AS VI/3, 183 («Notas» del 24 de mayo de 1964).

de Juan XXIII y de Bea. Son difíciles de imaginar las presiones que en este sentido se ejercieron sobre el mismo Pontífice, quien ya de por sí, como hemos visto, se hallaba sumamente inseguro y perplejo sobre los términos de la declaración.

En efecto, el día 7 Cicognani, en la apertura de la reunión de los organismos rectores, no utilizó medias tintas: «Trato de dar a conocer a todos las preocupaciones del Santo Padre con motivo de la declaración sobre los judíos. Las protestas del mundo musulmán contra esta declaración, no aprobada todavía, son ya numerosas y vehementes; algunas llegan incluso a amenazar con la retirada de las embajadas cerca de la Santa Sede. No podemos ponernos en contra de todo el mundo árabe para contentar a los judíos, los cuales, como está bien claro, no desean esta declaración por motivos religiosos, sino por razones muy diferentes»[312].

Asentadas estas premisas, cuya formulación misma atestigua una vez más lo alejadas que estaban del horizonte mental del cardenal las razones profundas que habían dado origen a la declaración, Cicognani expuso lo que el «Santo Padre desea» a este respecto: no hacer ninguna declaración independiente, «sino limitarse únicamente a una referencia en aquella parte del esquema *De ecclesia* donde se habla ya de los pueblos no cristianos (nº 16)... En todo caso, el texto actual de la declaración –que debe insertarse en dicho número– debe ser abreviado... Hay que reafirmar solemnemente la condena de todas las persecuciones, sin exceptuar ninguna»[313].

La discusión que siguió a continuación, como nos permiten ver las actas, fue animadísima, aunque no todos los términos empleados resulten plenamente inteligibles. Intervinieron una quincena de cardenales, algunos de ellos varias veces. Fueron numerosos los que afirmaron tajantemente que «no se debía dar marcha atrás», afirmando así –como está bien claro– que había que mantener la declaración (Liénart, Caggiano, Confalonieri, Meyer, Suenens, Frings, Alfrink)[314]. Sin embargo, no siempre está del todo claro lo que aquella afirmación implica. Siri declaró que «el Concilio no debe volverse atrás a causa de las protestas» (y en esta afirmación se siente toda la conciencia y la dignidad del prelado romano), pero añadió también: «Dígase en el documento la sustancia de las cosas que se afirman, pero sin hablar de los judíos en el título»[315]. Y Lercaro, mostrándose de acuerdo con él, se declaró favorable a que «se hable de ellos [de los judíos] en el *De ecclesia* como si fuera un desarrollo del capítulo *De populo Dei*»[316].

312. AS V/2, 574. Antes de la reunión Pablo VI había recibido a Felici. En aquella ocasión el Papa le entregó una nota mecanografiada sobre el *De iudaeis*, que decía lo siguiente: «Si el *De iudaeis* se puede situar como corolario del esquema 'De ecclesia'» (Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 135 y n. 12). Según Carbone, el 1 de octubre Pablo VI había entregado ya a Felici un breve memorándum escrito a mano, de fecha 30 de septiembre, «para que se procediera a la reelaboración» no sólo del esquema sobre la libertad religiosa, sino también del esquema sobre los judíos (*ibid.*). Este memorándum no ha sido publicado. Acerca de las presiones ejercidas sobre Pablo VI, hay que recordar también las cartas que Máximos IV, el 3 de septiembre de 1964, y Stephanos Sidarouss, el 22 de septiembre, le habían dirigido invitándole a que interviniera con autoridad para suprimir del orden del día del Concilio la declaración sobre los judíos (AS VI/3, 400s).

313. AS V/2, 754.

314. *Ibid.*, 755.

315. *Ibid.*

316. *Ibid.*

En resumidas cuentas, en la discusión se entrelazaron dos problemas con respecto a la manera de hablar acerca de los judíos. La petición del Papa, en palabras de Cicognani, era que se insertara el tema en el *De ecclesia* y que fuera reducido. Entre los defensores de la declaración se delinearon, por tanto, dos posturas: la de quienes estaban dispuestos a que se la insertara en el *De ecclesia*, pero manteniéndola en su integridad sustancial, y la de quienes mantenían que se conservara el texto como declaración independiente.

Los adversarios del esquema se expresaron por boca de Ruffini y de Agagianian. El primero reconoció que se debe querer bien al pueblo judío y condenar –«como deber nuestro cristiano»– «cualquier persecución contra ellos»; pero repitió también cuanto él había dicho ya en el aula («... los judíos no han sido nunca nuestros amigos»), precisando luego su propuesta en los siguientes términos: «No se haga ninguna alusión particular; limitémonos a recordar a todas las religiones no cristianas, pero sin mencionar a ninguna de ellas»[317]. Esto significaba, en resumidas cuentas, que la declaración debía desaparecer de los documentos del Concilio. De manera menos explícita, Agagianian manifestó una orientación análoga, al recordar las declaraciones de los patriarcas orientales que, «desde el año pasado... se vienen expresando de modo desfavorable a la declaración sobre los judíos»: «Por tanto, no conviene agravar la situación de los cristianos que viven en el mundo árabe». Pero añadió también una frase que expresaba lo que él sentía en lo más hondo: «Por otra parte, de los judíos no cabe esperar mucho»[318].

También Felici adoptó una postura clara: Aunque pedía instrucciones precisas («la Secretaría tiene necesidad» de saber «dónde, cómo y por quién va a ser redactada la declaración sobre los judíos»), recordó a sus oyentes que «las indicaciones del cardenal secretario de Estado habían sido comunicadas en nombre del Santo Padre; por tanto, me parece que habrá que atenerse a ellas». Pero no se limitó a esto. Reconstruyó, a su manera, la historia de la declaración, y se aprovechó de ella para introducir no poco de la animosidad que sentía contra la Secretaría para la unidad de los cristianos. Olvidándose de Juan XXIII, la responsabilidad, para él, recaía por entero sobre la Secretaría. En efecto, «los superiores se han mostrado siempre contrarios». La Secretaría es «la que se había excedido en sus competencias», al preparar un esquema de decreto para la comisión central preparatoria, esquema que la secretaría de Estado había mandado retirar. Y nuevamente, por «insistencia de la misma Secretaría», «el esquema fue recogido de nuevo y presentado en el Concilio como apéndice al esquema *De oecumenismo*». Repitiendo cuanto había dicho ya en la reunión de la Comisión de Coordinación del 26 y 27 de junio –y esto era una nueva acusación indirecta contra la Secretaría– lamentó que las diversas vicisitudes y versiones del texto no hubieran permanecido secretas, sino que hubiesen terminado por filtrarse a la prensa. Coherente con tales premisas, su conclusión fue:

> Los motivos que aconsejaron en el pasado el ser cautos a la hora de proponer una declaración sobre los judíos subsisten todavía y son recordados en esta ocasión por el Eminentísimo cardenal secretario de Estado.

317. *Ibid.*
318. *Ibid.*, 756.

Pero Felici tuvo buen cuidado de refutar la opinión de cuantos consideraban poco honroso para el Concilio el que diera marcha atrás a causa de las protestas formuladas por otros:

> Yo también admito... que hay posibilidad de no dar marcha atrás. Pero eso es algo que no ha de asustarnos, puesto que el Concilio debe actuar con arreglo al supremo interés de la Iglesia y no al de determinados grupos. Debe estar al servicio del bien espiritual de la humanidad, y no de intereses étnicos particulares. Y, en esta labor suya, no debe tener miedo de las eventuales reacciones por parte de la opinión pública[319].

Son consideraciones importantes: expresan con nitidez una actitud mental inspirada por un sólido realismo institucional. Pero al negar que el Concilio pueda estar al servicio de «intereses étnicos particulares», muestran también una total impermeabilidad a las razones que habían inspirado la declaración.

Después de algunas escaramuzas posteriores, indicio del estancamiento al que había llegado la discusión, pero en las que se reflejaba también la continuada incertidumbre acerca de la duración del Concilio, volvió a ser de nuevo Felici el que formuló una propuesta final, con la que parece que estuvieron de acuerdo todos los presentes. «Teniendo en cuenta todo y, principalmente, los deseos del Santo Padre», Felici sugirió que «se encargara a la Secretaría para la unión de los cristianos y a la Comisión Doctrinal el que se pusieran de acuerdo sobre un texto que desarrollara en el *De ecclesia* (cap. II, nº 16) cuanto se ha dicho ya sobre el pueblo judío. Los dos organismos, después de haber preparado el texto..., presenten su trabajo a los órganos rectores del Concilio, los cuales decidirán cómo hay que proceder»[320]. Y obviamente a Felici se le encargó que comunicara tal decisión a las dos comisiones.

Al día siguiente, 8 de octubre, Felici informó del asunto a Pablo VI. Ofreció un resumen de las discusiones que no era completamente fiel, según lo que puede verse por la lectura de las actas. «Después de una exposición del problema por parte del secretario de Estado, muchos estuvieron de acuerdo en que convenía hallar una solución que no suscitara reacciones en el mundo árabe». Precisó después que, por sugerencia suya, se había decidido constituir una «comisión limitada», integrada por algunos miembros de la Secretaría y de la Comisión Doctrinal, para que preparase un nuevo texto que sería insertado en el *De ecclesia*. Para tal redacción, la comisión «deberá tener presente la actual 'Declaratio', y deberá moverse según las líneas fundamentales de la misma». El texto acordado habrá de ser presentado a los órganos rectores del Concilio, «antes de quedar insertado en el esquema *De ecclesia*»[321].

Se trata, pues, de una Comisión Mixta para un nuevo texto, formulado según «las líneas fundamentales de la 'Declaratio'». Los «dos organismos» de los que se hablaba en las conclusiones de la reunión del día 7 de octubre se convierten, según la *relatio* presentada al Papa, en una «comisión limitada», integrada por miembros del uno y del otro. Pero de esta manera, y sin sombra de duda, lo que había que decir sobre los judíos

319. *Ibid.*, 756s.
320. *Ibid.*, 757.
321. *Ibid.*, 762.

quedaba sustraído totalmente a las competencias de la Secretaría, a la cual el texto no regresaría ni siquiera para un examen general. Esta supresión de autoridad fue perfectamente legal, y había sido inevitable hasta cierto punto desde el momento en que el nuevo texto se hallaba destinado a integrarse en el *De ecclesia*, el cual era de la competencia de la Comisión Doctrinal, pero no por ello fue menos sensacionalista ni estuvo menos henchido de posibles consecuencias negativas para el texto mismo.

El mismo día en que presentó su *relatio* al Papa, Felici comunicó tales decisiones a Ottaviani y a Bea. Pero, al menos desde el 30 de septiembre, él mantenía en el cajón de su mesa las instrucciones que Pablo VI le había dicho que transmitiera con referencia a la declaración sobre la libertad religiosa. Era una demora no breve, incluso si se tiene en cuenta el encargo que él había dado (como se dijo en los días sucesivos) a Mons. Morcillo, uno de los subsecretarios del Concilio, diciéndole que encontrara, a partir de lo que se había dicho en las intervenciones en el aula, algunos expertos en teología y sociología que pudieran colaborar en la redacción del nuevo texto[322]. Felici no escribió a Ottaviani y a Bea sino el 9 de octubre, en los términos que ya hemos visto, proponiendo para la nueva redacción del *De libertate* una solución organizativa que era la misma que se había decidido para el *De iudaeis*. La analogía resulta evidente. Es difícil concebirla como casual. Sin embargo, no parece que sea del todo arbitrario el pensar que Felici, antes de dar curso a las indicaciones pontificias, había querido aguardar a la reunión del 7 de octubre de los órganos rectores del Concilio, donde él no podía ignorar que se hablaría también del *De iudaeis*, y donde no era difícil pensar que, a este respecto, se adoptarían decisiones no precisamente gratificantes para lo que la Secretaría había hecho y estaba haciendo. La solución organizativa adoptada entonces para el nuevo texto sobre los judíos, una solución abiertamente perjudicial para la obra de la Secretaría, sugirió a Felici que se buscara una solución no menos perjudicial para la nueva redacción del texto sobre la libertad religiosa. Al compararse con las indicaciones que se le habían transmitido por parte de la secretaría de Estado, esa era una solución que forzaba abiertamente los temas, y que fue justificada a continuación de mala manera por cuanto se había dicho y decidido en la reunión de la Comisión de Coordinación, celebrada el ya lejano día del 4 de julio de 1963. Pero al obrar de esta manera, Felici, con un solo golpe, no sólo puso bajo discusión dos textos hostiles a la minoría conciliar, sino que además desencadenaba un ataque contra la Secretaría: un ataque que podía resultar decisivo para su misma función futura en el Concilio.

Robert Rouquette, en el artículo dedicado a «la crisis de la libertad religiosa», aun reconociendo el carácter «discutible» de la interpretación dada por Felici a las instrucciones pontificias, afirma que «nada permite decir que sus simpatías por la minoría con-

322. Cf. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 515; Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 137. Con respecto a la elección de Marcel Lefebvre, Carbone pretende que ésta se habría efectuado a causa de una confusión entre nombres idénticos. Pero Grootaers (*Paul VI et la déclaration conciliaire*, 96, n. 19) sostiene, no sin razón, que «las posturas de Mons. Marcel Lefebvre eran notorias públicamente. Por tanto, es difícil suponer que el secretario general del Concilio las ignorase». Por lo demás, Felici, en la reunión de la Comisión de Coordinación del 15 de octubre, dirá sencillamente que él había elegido «los nombres de cuatro personalidades que se habían distinguido por sus intervenciones» (Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 143).

servadora hayan determinado su juicio»[323]. No me parece una tesis fácil de mantener, especialmente si tenemos en cuenta que no sólo estaba en juego el *De libertate religiosa*, sino también el *De iudaeis*, y que todo el asunto, objetivamente perjudicial para la obra y el prestigio conciliar de la Secretaría, se estaba llevando a cabo simultáneamente en dos vertientes, además de que Felici, tanto con referencia al *De libertate* como al *De iudaeis*, no había ocultado nunca su hostilidad hacia la Secretaría misma y la crítica que hacía de ella. Golpear a la Secretaría y golpear aquellos dos textos significaba golpear al Concilio en un sector y en una actividad que eran los que más habían caracterizado su voluntad reformadora e innovadora. No pocos diarios y crónicas de aquellos días están de acuerdo en interpretar la iniciativa de Felici como expresión de una maniobra a gran escala que se orientaba hacia este fin[324]. La emotividad de una asamblea impregnada de voces, frecuentemente incontroladas, pueden haber acentuado los colores de este cuadro. Pero los hechos y su desarrollo confirman, no obstante, la sustancia del mismo. Ahora bien, fueron precisamente la violencia y el alcance del ataque los que ofrecieron a Bea argumentos para ponerle reparos.

En la tarde del 9 de octubre, en la reunión plenaria de la Secretaría, Bea leyó dos cartas de Felici, según parece sin hacer comentario alguno[325]. Poco o nada se sabe acerca de los contactos mantenidos por él en aquellas horas. Sin embargo, dos cartas suyas del 10 de octubre, una dirigida a Felici, la otra a Pablo VI, ofrecen claro testimonio de cuál era su juicio y su orientación sobre la cuestión.

Bea era demasiado buen experto como para no observar algún fallo en las indicaciones de Felici[326]. Sobre todo en lo que respecta a la refundición del texto sobre la li-

323. Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 515. Carbone niega también resueltamente cualquier maniobra (*Il ruolo di Paolo VI*, especialmente 141s). Pero véanse a este respecto las observaciones de Grootaers, *Paul VI et la déclaration*, 97s.

324. ST, 13 de octubre de 1964 (donde se habla de «maquinaciones de la oposición»), y 14 de octubre de 1964 (nuevamente sobre la actitud de la oposición y de los miembros de la curia); JCng, 10 de octubre de 1964 (empleo de «medios objetivamente deshonrosos» por parte de la Secretaría general; desconfianza hacia la curia) y 11 de octubre de 1964 (sabotaje del Concilio); D-Tucci, 10 y 13 de octubre de 1964 (se habla varias veces de «maniobra»); D-Dupont, 12 de octubre de 1964 (Concilio en crisis –la carta de Felici «es indudablemente un sondeo de las aguas»–), 13 de octubre de 1964 (el Papa no está de acuerdo con la carta de Felici, Concilio en crisis), 14 de octubre de 1964 (la prensa, que ha difundido el rumor, es el único medio para defenderse de las maniobras de la curia). Véase también Lercaro, Ldc, n. 127, 291s (aunque se utiliza un prudente «parece que», se esboza con claridad una maniobra de «órganos intermedios»). Entre los observadores, Lukas Vischer, en su informe al Consejo mundial de Iglesias, señaló que «la maniobra... muestra con qué métodos trabaja la Curia», añadiendo que, aunque haya fallado en esta ocasión, podría tener mayores «posibilidades de éxito, cuando el Concilio no esté reunido en sesión» (informe del 20 de octubre de 1964 en F-ACO 6.61, p. 2). De las acusaciones hechas a Felici de que se aprovechaba de la relativa indeterminación y solapamiento de las funciones entre los órganos rectores del Concilio «para interpretar a su modo y orientar las cosas según unos caminos más conformes a los deseos de la curia romana que a los de la mayoría de los padres», se hizo eco el embajador de Francia ante la Santa Sede, René Brouillet, en su informe del 8 de diciembre de 1964 (FQO 43, p. 13). Cf. además Fesquet, *Le journal du Concile*, 576ss; J. C. Hampe, *Die Judenfrage auf dem Konzil*, en W. P. Eckert-L. Ehrlich, *Judenhass – Schuld der Christen? Versuch eines Gesprächs*, Essen 1964, 420; Oesterreicher, *Erklärung*, 449s; en forma más velada se expresan R. La Valle, *Fedeltà del Concilio*, 250s, y Wenger III, 335s.

325. Así se expresan Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 514, y Oesterreicher, *Erklärung*, 449, en contra de lo que hace Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 138, quien dice que hubo una discusión.

326. Así se expresa Rouquette, *La fin d'une chrétienté*, 514.

bertad religiosa, no se decía nada acerca de lo que debía ocurrir con el nuevo texto, una vez que la recién constituida comisión hubiera terminado sus trabajos. Y todo lo que Bea hacía notar a Felici en su carta era lo siguiente: las conclusiones de esta comisión ¿serán definitivas? ¿Tendrán que ser sometidas luego a la Secretaría y también a la Comisión Teológica? La falta de tiempo haría difícil llevar a cabo tal examen conjunto, en el que intervendrían muchas personas. Si por otro lado la labor de la comisión debía considerarse como definitiva (excluyendo tanto a la Secretaría como a la Comisión Teológica), entonces el texto debía ser presentado –en su propio nombre– al Concilio. Pero en tal caso eran fáciles de prever las preocupaciones (*anxietates*) de muchos padres y de episcopados enteros, a causa de la confianza que ellos habían depositado de nuevo en la Secretaría, y por el hecho de que ellos estaban esperando recibir la respuesta de la Secretaría, y no de ningún otro órgano. Prescindiendo de estas consideraciones, Bea concluía pidiendo que se aclarasen estos puntos «a fin de que… no se originaran disensiones que fuesen no poco perjudiciales para la autoridad misma del Concilio»[327].

Bea suscitó las mismas cuestiones en su carta dirigida a Pablo VI, pero con un tono, una extensión y una argumentación mucho más directos y explícitos. Al mismo tiempo que se declaraba obviamente dispuesto, él y todos sus colaboradores, «a obedecer a las intenciones y deseos» del Pontífice, puso de relieve «una diferencia esencial» entre lo que Pablo VI le había dicho personalmente en una audiencia que se le había concedido el 5 de octubre, y la carta de Felici (de la que se adjuntaba una fotocopia). En efecto, el Papa le «había dicho simplemente que el texto revisado de la declaración» debía ser «sometido a la Comisión Teológica para asegurar que todo fuese correcto desde el punto de vista de la fe y de la moral». Eso «sería muy bueno», observó Bea, porque correspondía a lo que se había hecho en el año 1963, cuando el texto había recibido más de dos tercios de los votos de la Comisión Teológica. Sin embargo, la carta de Felici tenía a la vista una situación muy diferente:

> En efecto, confiando la declaración a la nueva Comisión Mixta, la cual, además, estaba compuesta como queda indicado, entonces dicha declaración quedaba sustraída *prácticamente* a la competencia de la Secretaría para la unidad; pues no era posible, a causa de la brevedad del tiempo, que un esquema preparado por la Comisión Mixta fuera examinado por el pleno de la Secretaría, y menos aún por el pleno de la Secretaría juntamente con el de la Comisión Teológica, y eso sin hablar de la posible duración prolongada de las discusiones en la reunión de una comisión tan amplia. Por consiguiente, el esquema debería ser presentado al Concilio en nombre *sólo* de la nueva Comisión Mixta[328].

Lo que en la carta de Bea a Felici seguía siendo una cuestión abierta y no aclarada, como si él quisiera solicitar así al secretario general que formulara explícitamente al-

327. AS V/2, 777.

328. *Ibid.*, 778. El hecho de que la intención real de Felici, no expresada aún de manera plenamente explícita, fuera la de sustraer el texto a la competencia de la Secretaría, encuentra una confirmación en su primera carta a Bea, del 19 de octubre, en la cual le comunica que la labor realizada por el «grupo mixto especial», encargado de la «nueva redacción del texto del *De libertate religiosa*», deberá ser enviada a la Comisión de Coordinación, la cual «adoptará medidas y dará las oportunas indicaciones» (AS V/3, 799s). Sobre el misterio de tal carta, cf. *infra*, 183s.

gunas consecuencias que él había considerado prudente dejar en la sombra, viene a presentarse en la carta dirigida a Pablo VI como un dato consumado en el que se refleja abiertamente el ataque llevado a cabo así contra la Secretaría y contra las orientaciones sobre la libertad religiosa expresadas por la mayoría conciliar. En efecto, Bea conocía clarísimamente las consecuencias de tal maniobra, y expone con extraordinario relieve su gravedad:

> No puede haber ya duda alguna de que la mencionada sustracción originará mucha perplejidad y ansiedad en muchos padres, e incluso en episcopados enteros, los cuales han manifestado muy claramente su plena confianza en la Secretaría. Esta perplejidad, ciertamente, no favorecería la rápida conclusión y aprobación de este documento, como es el deseo de todos y el de la opinión pública. Además, tal modo de proceder sería considerado, sin más, como una afrenta contra los órganos, elegidos libremente, del Concilio y como un atentado contra su libertad. No diré nada acerca de la desastrosa impresión que todo eso suscitaría en la opinión pública mundial, dañando gravemente el buen nombre del Concilio y, permítaseme añadir, también la autoridad de Vuestra Santidad, la cual ha salvaguardado siempre tan escrupulosamente la libertad del Concilio[329].

Por tanto, la carta de Bea es un contraataque en toda regla, efectuado sin reticencias, con la convicción –como creemos– de que, a pesar de todas las perplejidades de Pablo VI hacia el texto del *De libertate* (era difícil pensar que la idea de una nueva redacción no fuera suya, a pesar de todo lo que él le había dicho a Bea en la conversación que se desarrolló entre ambos el día 5 de octubre), había, sin embargo, en la iniciativa de Felici aspectos y consecuencias que no podían corresponder ni a sus propios deseos ni a su propia voluntad. No es casual el que Bea escribiera, al terminar de exponer lo que tenía que decir sobre este punto, que él había «expuesto... todo aquello no tanto para presentar las graves consecuencias que tendría la creación de la Comisión Mixta, sino más bien para informarme sobre qué es lo que piensa y cuáles son las intenciones de Vuestra Santidad» (y era como decir: ¿Pero será posible que el Papa pueda querer consecuencias tan desastrosas para el Concilio?). Destacó luego que todavía había tiempo para proceder por el camino que Pablo VI había indicado ya en la conversación mantenida entre ambos, es decir, evitando así el recurrir a una Comisión Mixta.

En la parte final de la carta, Bea añadió una referencia al esquema *De non-christianis*: no había dificultad alguna, ni siquiera en lo que concierne a Ottaviani, para insertarlo en el *De ecclesia*. Por lo tanto, lo único que queda es la cuestión de saber «cómo habrá que insertarlo». Pero esta «cuestión podría quedar resuelta fácilmente en una conversación con algunos miembros de la Comisión Doctrinal, sin que se instituyera formalmente una Comisión Mixta»[330].

Así pues, sobre el *De iudaeis* Bea se muestra mucho más flexible y dispuesto a cambiar. Es probable que se sienta plenamente consciente de que la sustancia de las decisiones que Felici le había comunicado al respecto correspondan a los deseos del Papa.

329. *Ibid.*, 778s.
330. *Ibid.*, 779.

Y por otra parte, Bea sabe que incluso entre los padres de la mayoría hay quienes serían favorables a que el texto sobre los judíos se situara dentro del *De ecclesia*. En su carta a Felici, como hemos visto, después de mencionar al principio las dos cartas recibidas del secretario general, él había suscitado dificultades y manifestado perplejidad, pero lo había hecho únicamente a propósito de la carta del 9 de octubre, relativa a la libertad religiosa. Al escribir a Pablo VI, Bea se limitaba a tratar de conseguir lo que más llevaba en el corazón y lo que mejor podía salvaguardar la sustancia del texto, a saber, el mantener el texto bajo la competencia primaria de la Secretaría. Para alcanzar este fin, era necesario evitar la creación de la Comisión Mixta. Y esto fue precisamente lo que él propuso al Papa.

Sin embargo, Bea no se limitó a enviar las dos cartas. En aquella misma tarde del 10 de octubre, Bea hizo que Willebrands fuera a la secretaría de Estado, en primer lugar para manifestar a Mons. Dell'Acqua (el cual se podía suponer que era sensible a las argumentaciones de la Secretaría) su preocupación por los nombramientos, ya producidos, de cuatro miembros de la Comisión Mixta encargada de la refundición del *De libertate*[331]. Además Willebrands, al día siguiente, redactó también para la secretaría de Estado una breve nota para que fuera presentada a Pablo VI. En esta nota Willebrands recordaba primero al Papa que una subcomisión de la Secretaría había trabajado durante las últimas semanas en la redacción de un nuevo texto del *De libertate* a partir de las observaciones enviadas por los padres[332]. Después resumía los recientes acontecimientos y preveía las reacciones desfavorables que podía esperarse que se siguieran de tales acontecimientos en el Concilio. Finalmente, proponía que la Comisión Mixta se limitara a juzgar «que no hay nada en el texto que sea contrario a la fe y a la moral cristianas», pero quedando reservada para la Secretaría la plena responsabilidad de presentar el texto al Concilio, juntamente con el *nihil obstat* de la comisión. Sin embargo, él no ocultaba que hubiera sido preferible que ese *nihil obstat* procediese de la Comisión Doctrinal, como se había hecho ya durante el segundo período, «sin que hubiera necesidad de una nueva Comisión Mixta». Finalmente, Willebrands concluía manifestando la situación embarazosa en que se hallaba la Secretaría por el nombramiento, ya efectuado, de cuatro miembros de la comisión, tres de los cuales eran contrarios al esquema, y como tales no representaban el tono general de la discusión conciliar: «La oposición de estas personas podría obstaculizar una labor fructífera en el seno de la Comisión Mixta»[333].

Como se verá, las reflexiones y las propuestas de Willebrands anticipaban ya sustancialmente la solución que llegaría a adoptarse al final, pero no sin nuevos e inesperados acontecimientos dramáticos y ulteriores momentos de incertidumbre y de grave tensión.

Bea, como es evidente, no se encontraba aislado, aunque poco o nada se sabe acerca de sus contactos en aquellos días. Tampoco las intervenciones promovidas por él fueron las únicas. Como ya se ha indicado, la noticia de las cartas de Felici había sus-

331. AS VI/3, 441 («Nota» de Dell'Acqua sobre la visita vespertina de Willebrands a la secretaría de Estado).

332. *Ibid.*, 442 (Willebrands ofrece los nombres de los miembros de la subcomisión, además de los nombres de De Smedt, Pavan, Hamer y Murray, y subraya la colaboración prestada por Carlo Colombo).

333. *Ibid.*, 443.

citado gran conmoción y desconcierto en la mayoría conciliar. Se sospechaba que el Papa se hubiera prestado a sostener una maniobra de la minoría; se sospechaba de Felici; se sospechaba de la curia. «Eso puede resultar dramático», anota Semmelroth[334], y el P. Congar comenta: «Estos acontecimientos, en estos días, contribuyen a crear una especie de desconfianza hacia los hombres de la curia, de los cuales se tiene la sensación de que tratan de sabotear el Concilio»[335]. Los cardenales más influyentes no permanecieron inactivos. Ya el día 10 de octubre Garrone, en una conversación con Congar, declara que está persuadido de que «es necesario reaccionar», y habla de una intervención de Liénart, quizá en un primer momento a través de Dell'Acqua. Suenens, que con toda la delegación belga se hallaba ausente de Roma para participar en las elecciones políticas de su país, fue informado telefónicamente[336]. Aquel mismo día Semmelroth se entera ya de que Frings irá a ver al Papa; que lo mismo piensan otros cardenales y que los «americanos, que tanto se habían comprometido en favor de este capítulo, incluso con sus discursos, se defenderán ciertamente»[337]. La excitación, en suma, había llegado a su grado máximo. Como hacía notar Dom Olivier Rousseau, esta intervención desde las alturas había despertado al Concilio, que estaba adormilado[338]. Pero no faltaron obispos que, con vivo disgusto, se enteraron de todo por los periódicos de la mañana del día 13[339], lo cual suscitó no pocos interrogantes sobre la circulación de las informaciones, ya sea en la asamblea o bien en los diversos grupos episcopales, y hace pensar en la existencia de minorías activas y constantemente informadas, para las cuales una parte de los padres seguía siendo un elemento completamente extraño.

El domingo día 11 tuvo lugar una reunión vespertina en la residencia de Frings. En ella participaron ciertamente, además –claro está– de Frings, los cardenales Léger, Lefebvre, Meyer, Ritter, Silva, Döpfner y Alfrink[340]. En aquella ocasión, según todo lo que el cardenal Lefebvre refirió a Congar, ellos decidieron «no intervenir en la cuestión acerca de los judíos, en la cual desempeñarán seguramente un papel las influencias políticas, pero, eso sí, se decidió llegar hasta el Papa, por vía del cardenal Frings, a fin de lograr que se deje en manos de la Secretaría la tarea de revisar el texto *De libertate*»[341].

En realidad, es probable que la decisión de intervenir únicamente en el *De libertate* y de dejar aparte el *De iudaeis* estuviera inspirada por las mismas consideraciones que habían movido a Bea. Por lo demás, a partir del 10 de octubre el P. Schmidt, secretario del cardenal, hablando con el P. Tucci se había mostrado bastante optimista sobre la suerte de la declaración. En efecto, según él, «el texto seguiría siendo sustancialmente el mismo en cuanto a sus conceptos y también en cuanto a su extensión»[342].

334. ST, 10 de octubre de 1964; para Lukas Vischer, «si este plan se hubiera realizado, sus consecuencias habrían sido muy graves» (informe del 20 de octubre de 1964).
335. JCng, 11 de octubre de 1964.
336. *Ibid.*, 10 de octubre de 1964.
337. ST, 10 de octubre de 1964.
338. D-Dupont, 12 de octubre de 1964.
339. Así piensa Bergonzini, *Diario del Concilio*, 138.
340. JCng, 12 de octubre de 1964; cf., también, Fesquet, *Le journal du Concile*, 588.
341. JCng, 12 de octubre de 1964.
342. D-Tucci, 10 de octubre de 1964.

En la misma tarde del domingo día 11 llegó al despacho del Papa una carta. Era la famosa carta publicada el 17 de octubre por Henri Fesquet en *Le Monde*, que costó el puesto a Antonio Cruzat, director del Centro latinoamericano de información, a quien se consideró responsable de haberla transmitido a la prensa[343]. La carta estaba firmada por trece cardenales, pero otros manifestaron su intención de hacerlo también y se adhirieron luego a ella. No pocos de los firmantes se encontraban entre las personalidades más influyentes del Concilio; había tres moderadores, y tres eran miembros de la presidencia[344]. El comienzo de la carta era solemne y dramático: «No sin gran dolor [*Non sine magno dolore*] nos hemos enterado de que la declaración sobre la libertad religiosa, aunque es plenamente acorde con el deseo de la mayoría de los padres, va a ser remitida a cierta Comisión Mixta, para la cual se dice que han sido nombrados ya cuatro miembros, tres de los cuales parece que se hallan en contradicción con la orientación adoptada por el Concilio en esta materia»[345]. Después de repetir su propia «extrema preocupación» y su «suma inquietud», y de recordar que un número inmenso de personas en toda la tierra saben que esta declaración se encuentra ya preparada y saben también en qué sentido lo está, los cardenales hacían constar que «en una materia de tal gravedad, cualquier apariencia de violación del reglamento del Concilio y de su libertad originaría un inmenso perjuicio para toda la Iglesia ante la opinión pública mundial». Por este motivo pedían «con gran insistencia» al Papa que la declaración «fuera devuelta al procedimiento normal del Concilio y fuera tratada según las reglas previstas, para que no resulten de ahí grandísimos males para todo el pueblo de Dios». Si el Papa después pensara que era necesaria una Comisión Mixta, ésta debería formarse a partir de las comisiones conciliares, tal como se hallaba previsto en el reglamento del Concilio[346].

No disponemos de una documentación fiable para conocer con detalle cómo se desarrollaron las discusiones, qué negociaciones se llevaron a cabo, y cuáles fueron las reacciones del Papa. Congar informaba sobre el rumor de que Pablo VI «había declarado que él no había tenido la iniciativa en la carta de Felici sobre la libertad religiosa»[347], y al día siguiente Mons. Del Gallo, Maestro de cámara del Papa, hablaba de «las

343. Fesquet, *Le journal du Concile*, 589; Wenger III, 337s. Sobre las reacciones ante las indiscreciones y ante la campaña de prensa, cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 142 y n. 23 y 24.

344. Sobre la entrega de la carta al Papa en la tarde del día 11 de octubre, cf. D-Möller, 11 de octubre de 1964; parece que deba preferirse esa fecha a las de otras que pretenden que la entrega se efectuó el día 12 o incluso el día 13 (cf. Oesterreicher, *Erklärung*, 450). El texto, con las trece firmas (Liénart, Feltin, Quintero, Frings, Léger, König, Meyer, Lefebvre, Alfrink, Ritter, Silva Henríquez, Döpfner y Landázury Ricketts) se encuentra en AS VI/3, 440s. Una posdata anunciaba la llegada de otras adhesiones. Según Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 141, n. 22, «no es cierto… que esas adhesiones llegaran». En realidad debieron de efectuarse otras adhesiones, ya que en las crónicas de aquellos días se hablaba normalmente de dieciséis o diecisiete signatarios. En efecto, Lercaro afirma explícitamente que firmó la carta (cf. Lercaro, Ldc, nº 127, p. 291). Fesquet, que suele estar bien informado, añade los nombres de Richaud y Rugambwa, dando sólo como probable el nombre de Lercaro (*Le journal du Concile*, 589). Se habló incluso de una decimoséptima firma. La Valle, *Fedeltà del Concilio*, 255, dice que la adhesión de Suenens se produjo telefónicamente.

345. AS VI/3, 440.

346. *Ibid.*

347. JCng, 12 de octubre de 1964. Así aparece también en D-Dupont, 13 de octubre de 1964, y TS, 12 de octubre de 1964.

dos cartas de Felici a la Secretaría... como si no se hubieran escrito jamás»[348]. En realidad, no se había decidido aún nada, y menos todavía en lo que concierne a la libertad religiosa. Las cartas que Willebrands y Ottaviani dirigieron el día 12 de octubre a Felici para comunicarle los nombres propuestos por la Secretaría y por la Comisión Doctrinal para la revisión del texto[349] (aunque mientras que Ottaviani seguía hablando de «Comisión Mixta», Willebrands utilizaba la fórmula –más ambigua y menos comprometida– de «grupo especial»), y sobre todo los *Appunti* [«notas»] redactados por Felici en los días 12 y 14 de octubre, evidentemente para defenderse y para replicar a las acusaciones, atestiguan claramente que la cuestión no estaba resuelta aún, y que el procedimiento previsto en la carta del 9 de octubre seguía estando en curso. Sin embargo, la situación era fluida. La «nota» del 14 de octubre, destinada al Papa, iba acompañada por una carta de Felici a Dell'Acqua con la indicación de los nombres elegidos por la Comisión Doctrinal y por la Secretaría para que constituyeran «el grupo especial de estudio para la nueva redacción» del *De libertate*[350]; el hecho de que Felici no hable ya de «Comisión Mixta», sino que adopte la fórmula de Willebrands, muestra el gran cambio que se estaba produciendo con respecto a las indicaciones dadas anteriormente. Sin embargo, resulta evidente que para él esos cambios no eran sustanciales. En efecto, es significativo que la «nota» del 14 de octubre termine con una rápida síntesis de la historia del texto incluyendo algunas frases que, aun elogiando al Pontífice por la iniciativa adoptada, no podían menos de sonar a los oídos de Pablo VI como una acusación de complicidad, aunque formulada ambiguamente:

> Entre el segundo y el tercer período del Concilio, la Secretaría... ha procedido a enmendar el texto del *De libertate religiosa* sin la colaboración de la Comisión Doctrinal. Y aquí hay que hallar, desgraciadamente, las razones de que el texto haya encontrado tan graves objeciones en el aula. Para evitar que los padres se hallen aún divididos sobre la cuestión, ha sido oportuna la apelación al Santo Padre para que exista colaboración entre la Comisión Doctrinal y la Secretaría. En todo caso, esto no constituye una novedad, porque la invitación a la colaboración entre los dos organismos no procede de hoy, como se ha dicho, sino que ha sido recordada varias veces a los organismos competentes[351].

Con arreglo a la misma línea se movía Ruffini, quien, tanto con respecto al *De libertate* como al *De iudaeis*, había sido uno de los portavoces de la oposición. Escribió sobre ello al Papa el día 14 de octubre. *Il Mesaggero* había publicado el día 13 de octubre un extenso artículo con la noticia de la carta de los cardenales a Pablo VI. Ruffini aprovechó la ocasión para adoptar una postura, e insinuar una vez más que la mayoría constituía una amenaza para los poderes pontificios, y a la vez que elogiaba al Papa, mostraba que le consideraba como plenamente implicado y responsable de la iniciativa de Felici:

348. JCng, 13 de octubre de 1964.
349. AS V/2, 791s y 792s respectivamente.
350. *Ibid.*, 794.
351. *Ibid.*, 796.

> No puedo menos de expresar humildemente a Vuestra Santidad la íntima pena que sentí al leer en el *Mesaggero* un extenso artículo... con el siguiente titular en grandes caracteres: «Un grupo de cardenales pide al Papa que queden a salvo los derechos del Concilio». Es de lamentar que las controversias conciliares más delicadas y –por su naturaleza– más reservadas lleguen a ser de repente pasto de la prensa. Además, aun suponiendo que sea verdadero el recurso efectuado por este grupo de cardenales, ¿qué se querrá decir con lo de que queden a salvo *los derechos del Concilio*? ¡No puede haber Concilio sin el Papa! Por eso, es absurdo recurrir al Papa para que queden a salvo los derechos del Concilio. En los periódicos se especifican las razones para la preocupación que siente el grupo aludido. ¿Se ignora quizá que las dos declaraciones sobre los judíos y sobre la libertad religiosa han llamado la atención de Vuestra Santidad? Me asombra el que se sienta tanto interés en favor de los judíos y el que se mantenga con extraordinaria firmeza la libertad religiosa, la cual –tal como ha sido abordada– suena ciertamente mal. Perdóneme, Beatísimo Padre, si me atrevo una vez más a explayar lo que siento (Vuestra Santidad es el Vicario de Jesucristo y, como tal, tiene la responsabilidad *suprema* de toda decisión conciliar)[352].

Pero la carta de Ruffini tenía también otra finalidad. La cuestión acerca de la duración del Concilio seguía estando sin resolver. Se trataba de una cuestión decisiva para la suerte de no pocos textos y principalmente para la del esquema XIII, que la minoría veía con malos ojos. De ahí la propuesta de Ruffini: finalizar las congregaciones plenarias con la actual sesión, y que luego el Papa se reserve un período adecuado para la revisión y la sistematización definitiva de los textos antes de promulgarlos en una solemne ceremonia de clausura: «Los padres conciliares comprenderán fácilmente que, después de que han discutido con toda libertad, sin la presencia de la Cabeza Suprema de la Iglesia, es muy justo e incluso un deber el que el Papa se reserve algún tiempo para las decisiones definitivas. Vuestra Santidad, que posee la asistencia del Espíritu Santo, ciertamente no errará»[353].

Estrictamente a vuelta de correo, Pablo VI hizo que le llegara al cardenal de Palermo su respuesta autógrafa. El tenor de la misma no sólo atestigua su intolerancia ante un intento que trataba de involucrarlo abiertamente en las orientaciones de la minoría, sino que además es prueba elocuente de que el Papa se había distanciado ahora claramente de algunos aspectos de la iniciativa de Felici:

> Nos parece que podemos darle seguridades acerca del asunto de la carta a la que usted se refiere. Su finalidad es la de proteger los derechos del Concilio, no ya por lo que respecta al Papa, sino más bien en confrontación con iniciativas, emprendidas por algunos individuos, a las que la carta considera excesivas o abusivas. Y en todo caso hay que deplorar que una indiscreta publicidad haga que se difundan noticias reservadas, al mismo tiempo que deforma el contenido y el sentido de las mismas[354].

352. En F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 135ss.
353. *Ibid.*
354. *Ibid.*, 137.

El 16 de octubre quedaba cerrada la cuestión del *De libertate*. Las nuevas instrucciones para Felici se contenían en una carta del secretario de Estado[355]. Al comienzo de la carta, el cardenal Cicognani enumeraba los nombres elegidos por Pablo VI entre los que le habían sido indicados por la Comisión Doctrinal y por la Secretaría con sus cartas del 13 de octubre. En la lista no escasean las sorpresas. Felici, en su carta del 9 de octubre a Bea y a Ottaviani, había indicado los nombres de Browne, Colombo, Marcel Lefebvre y Fernández, superior general de los padres Dominicos, como nombres ya seleccionados para la «Comisión Mixta». En la respuesta de Ottaviani del 13 de octubre había desaparecido de la lista Marcel Lefebvre y quedaban únicamente como designados oficialmente los nombres de Browne, Colombo y Fernández[356]. En la lista de las personas seleccionadas por Pablo VI había desaparecido también el nombre de Fernández. Había habido, por tanto, una reducción drástica de los padres abiertamente opuestos al esquema, al mismo tiempo que se aceptaban los nombres propuestos por Bea y por la carta de Ottaviani. Pero la parte más significativa de la comunicación de Cicognani consistía en las puntualizaciones que seguían a continuación, introducidas por un perentorio «se ha decidido que»: «1) No se trata de una nueva comisión, ni de una Comisión Mixta, sino de un grupo de expertos que examinará el nuevo esquema preparado por la Secretaría para la unidad de los cristianos. 2) La materia sigue siendo competencia de la misma Secretaría... La reunión del grupo de expertos tendrá lugar en la misma Secretaría, bajo la presidencia del cardenal Bea. A continuación el texto será transmitido oportunamente a las dos comisiones: a la de la antedicha Secretaría y a la 'de doctrina fidei et morum'»[357].

Así pues, casi todo, si no exactamente todo, volvía a ser como antes. Quedaban los nuevos expertos, pero ellos no debían ya componer un nuevo texto, sino únicamente «examinar» (y eventualmente corregir) lo que la Secretaría había elaborado entretanto. Esto fue lo que sucedió efectivamente el día 27 de octubre, cuando en una única reunión el comité consultivo procedió a examinar, bajo la presidencia de Bea, el texto preparado por la Secretaría[358]. Quedaba también el papel de la Comisión Doctrinal, pero entendido en los términos aplicados ya en el año 1963 y propuestos de nuevo por Bea en su carta del 10 de octubre a Pablo VI y en la nota de Willebrands del 11 de octubre. De hecho, el 9 de noviembre el esquema fue sometido a la Comisión Teológica para obtener su *nihil obstat*[359]. Era sustancialmente una victoria de Bea. Y como tal fue experimentada por la mayoría.

Sin embargo, no se habían acabado las sorpresas. Porque en una carta dirigida a Bea el día 19 de octubre, que se proponía responder a la carta de Willebrands del día 13, vemos que Felici, después de informarle de que había transmitido al Papa la lista de los nombres elegidos por la Secretaría, a partir de los cuales habría de formarse «el grupo especial de estudio que debía proceder a una nueva redacción del texto *De libertate re-*

355. AS V/2, 798s.
356. *Ibid.*, 792.
357. *Ibid.*, 798s.
358. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 81.
359. *Ibid.*

El 16 de octubre quedaba cerrada la cuestión del *De libertate*. Las nuevas instrucciones para Felici se contenían en una carta del secretario de Estado[355]. Al comienzo de la carta, el cardenal Cicognani enumeraba los nombres elegidos por Pablo VI entre los que le habían sido indicados por la Comisión Doctrinal y por la Secretaría con sus cartas del 13 de octubre. En la lista no escasean las sorpresas. Felici, en su carta del 9 de octubre a Bea y a Ottaviani, había indicado los nombres de Browne, Colombo, Marcel Lefebvre y Fernández, superior general de los padres Dominicos, como nombres ya seleccionados para la «Comisión Mixta». En la respuesta de Ottaviani del 13 de octubre había desaparecido de la lista Marcel Lefebvre y quedaban únicamente como designados oficialmente los nombres de Browne, Colombo y Fernández[356]. En la lista de las personas seleccionadas por Pablo VI había desaparecido también el nombre de Fernández. Había habido, por tanto, una reducción drástica de los padres abiertamente opuestos al esquema, al mismo tiempo que se aceptaban los nombres propuestos por Bea y por la carta de Ottaviani. Pero la parte más significativa de la comunicación de Cicognani consistía en las puntualizaciones que seguían a continuación, introducidas por un perentorio «se ha decidido que»: «1) No se trata de una nueva comisión, ni de una Comisión Mixta, sino de un grupo de expertos que examinará el nuevo esquema preparado por la Secretaría para la unidad de los cristianos. 2) La materia sigue siendo competencia de la misma Secretaría... La reunión del grupo de expertos tendrá lugar en la misma Secretaría, bajo la presidencia del cardenal Bea. A continuación el texto será transmitido oportunamente a las dos comisiones: a la de la antedicha Secretaría y a la 'de doctrina fidei et morum'»[357].

Así pues, casi todo, si no exactamente todo, volvía a ser como antes. Quedaban los nuevos expertos, pero ellos no debían ya componer un nuevo texto, sino únicamente «examinar» (y eventualmente corregir) lo que la Secretaría había elaborado entretanto. Esto fue lo que sucedió efectivamente el día 27 de octubre, cuando en una única reunión el comité consultivo procedió a examinar, bajo la presidencia de Bea, el texto preparado por la Secretaría[358]. Quedaba también el papel de la Comisión Doctrinal, pero entendido en los términos aplicados ya en el año 1963 y propuestos de nuevo por Bea en su carta del 10 de octubre a Pablo VI y en la nota de Willebrands del 11 de octubre. De hecho, el 9 de noviembre el esquema fue sometido a la Comisión Teológica para obtener su *nihil obstat*[359]. Era sustancialmente una victoria de Bea. Y como tal fue experimentada por la mayoría.

Sin embargo, no se habían acabado las sorpresas. Porque en una carta dirigida a Bea el día 19 de octubre, que se proponía responder a la carta de Willebrands del día 13, vemos que Felici, después de informarle de que había transmitido al Papa la lista de los nombres elegidos por la Secretaría, a partir de los cuales habría de formarse «el grupo especial de estudio que debía proceder a una nueva redacción del texto *De libertate re-*

355. AS V/2, 798s.
356. *Ibid.*, 792.
357. *Ibid.*, 798s.
358. Cf. Hamer, *Histoire du texte*, 81.
359. *Ibid.*

ligiosa», añadía algunos detalles sobre el procedimiento que se debería seguir en lo sucesivo, los cuales confirmaban implícitamente que el texto tendría que considerarse en adelante como sustraído a la competencia primaria de la Secretaría: «Después que el grupo especial haya completado su tarea [es decir, evidentemente, la nueva redacción de la declaración], entonces la Comisión de Coordinación, a la cual Vuestra Eminencia tendrá la amabilidad de transmitir el nuevo texto, procederá a dar las oportunas indicaciones»[360]. Un conjunto de correcciones llegó a continuación de esta carta. En efecto, aquel mismo día Felici transmitió «en fotocopia» a Bea y a Ottaviani la carta de Cicognani del 16 de octubre, que volvía a restaurar la situación anterior[361]. Pero queda el pequeño misterio de saber lo que había sucedido. Porque parece extraño que la comunicación del secretario de Estado hubiera necesitado tres días para llegar a manos de Felici, así como parecía no menos extraño el que Felici hubiera esperado seis días para acusar recibo de la carta de Willebrands, aunque este último ya había transmitido al Papa el día 14 de octubre la lista de los nombres elegidos[362].

También en lo que atañe al texto del *De iudaeis* la cuestión se resolvió, más silenciosamente, en una especie de retorno al *status quo ante*. Las alarmas a este repecto, más que por la perspectiva de una nueva ubicación del texto (deseada ya, por lo demás, incluso por padres que ciertamente no tenían ningún prejuicio contra el esquema), habían sonado por el hecho de que Cicognani, en la reunión de los órganos rectores del Concilio el día 7 de octubre, había mantenido que habría que limitarse a hacer únicamente una «referencia» a los judíos, y había afirmado tajantemente que «el texto actual de la declaración [sobre los judíos]... debía ser abreviado»[363]. Sin embargo, según Cottier, el domingo 11 de octubre Bea, al ser recibido por Pablo VI, había obtenido ya del Pontífice, a este respecto, una seguridad plena: «El texto sobre los judíos no sería amputado ni reducido»[364]. Pero todavía el día 13 de octubre, a la pregunta de Bea sobre si había «alguna novedad» con respecto al texto «sobre los judíos», Felici respondía con un seco «¡Ninguna!»[365]. No de manera distinta, ese mismo día Willebrands informaba telefónicamente a Congar de que, mientras que «la cuestión de la libertad está arreglada, la cuestión de los judíos» iba únicamente «por buen camino»[366]. Y el día 20 de octubre, después de que el mismo Congar hubiera sido convocado a las 9 de la mañana en la sacristía de San Pedro, juntamente con el cardenal König, el canónigo Moeller y los padres Pfister y Neuner, «para programar» la labor que había que realizar en el texto *De iudaeis*, podía escribir, mostrando así que existía aún alguna incertidumbre acerca de la futura ubicación del texto: «Parece que el texto va a ser añadido al capítulo 'De populo Dei', como un corolario o un apéndice (así lo habían decidido la Comisión de Coor-

360. AS V/2, 799.
361. *Ibid.*, 800.
362. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 143ss, parece que no advierte este problema, aunque según él la carta de Cicognani del 16 de octubre no habría llegado a manos de Felici sino el 19 de octubre.
363. AS V/2, 754.
364. G. M.-M. Cottier, *L'historique de la Déclaration*, en *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, Paris 1966, 62.
365. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 143.
366. JCng, 13 de octubre de 1964.

dinación, el consejo de presidentes y los moderadores. El Papa está de acuerdo. Pero eso debería votarlo la asamblea...)»[367]. En realidad, la Secretaría vio pronto con claridad (y era todo lo que le importaba) que el capítulo sobre los judíos, sin ser amputado ni reducido, seguiría constituyendo un texto en sí mismo, y que, ampliamente reelaborado, debía tratar también –con mayor claridad y de manera más explícita– de las relaciones de la Iglesia con las religiones no-cristianas[368]. Por esta razón, al antiguo equipo se le añadieron algunos expertos nuevos[369].

La Secretaría –subcomisiones y órgano plenario– trabajó a ritmos forzados a fin de poder presentar a los padres las dos *Declaraciones* con tiempo suficiente para que se votara sobre ellas antes de la finalización del período. Pero las aventuras de los dos documentos no habían acabado todavía. Una vez más, durante «la semana negra» de noviembre, las dos «Declaraciones» corrieron el peligro de venirse abajo a causa de las maniobras dilatorias de una minoría que por nada del mundo estaba dispuesta a deponer las armas.

367. *Ibid.*, 20 de octubre de 1964. La decisión de hacer que el texto apareciese como un apéndice al *De Ecclesia* habría sido adoptada el día 11 de noviembre, en una reunión entre Cicognani, Bea y Ottaviani (Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 136, n. 14).

368. Oesterreicher, *Erklärung*, 450ss.

369. *Ibid.*, 456.

3

Los problemas de doctrina son problemas de pastoral. El texto sobre la divina revelación

HANJO SAUER

El mes de octubre comenzó en el aula conciliar con el estudio del texto sobre la divina revelación. Este texto se había ido convirtiendo cada vez más en un documento sobre la significación de la Biblia en la Iglesia. Además, en el orden del día figuraba la discusión de los esquemas sobre el ecumenismo, sobre el apostolado de los laicos y sobre la Iglesia en el mundo actual, mientras que existía incertidumbre sobre la suerte que iban a correr los denominados esquemas «menores», los cuales, según el «Plan Döpfner», debían quedar reducidos a unas cuantas proposiciones. Con esta solución, dictada por el intento de terminar el Concilio con el actual período de sesiones, no podían sentirse contentos aquellos padres que habían trabajado especialmente en la elaboración de los correspondientes documentos, o aquellos otros que, en todo caso, se hallaban interesados por determinados textos, como, por ejemplo, el que hablaba sobre los religiosos en el esquema sobre la vida religiosa. A mediados de mes, el Concilio –como observaba un obispo argentino– «pasa por una crisis terrible. Quince cardenales han escrito al Papa para que el decreto sobre la libertad religiosa no sea suprimido». Sin embargo, podrá afirmarse que la crisis quedó pronto superada. Y los esfuerzos del Concilio por el reconocimiento de la libertad religiosa y por una nueva actitud ante los judíos lograrán sus objetivos, aunque con dificultades.

El principio vital de la tradición y su relación con la revelación

1. *Antecedentes y enfoque del problema*

Un breve esbozo de la historia del texto ayudará a reconstruir el curso del debate sobre el esquema de la revelación hasta el tercer período de sesiones[1]. Durante el segun-

1. Para una reconstrucción detallada de la historia del texto, cf. H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a.M. 1993; en esta obra puede hallarse también extensa bibliografía. Cf. además U. Betti, *Tagebuch (11. Oktober 1962 – 20. Dezember 1965)*, en *«Dei Verbum» trennt'anni dopo. Miscellanea in onore*

do período de sesiones del Concilio (del 29 de septiembre al 4 de diciembre de 1963) no se había tratado nada acerca del esquema de la revelación. De importancia decisiva para la ulterior historia de la constitución sobre la revelación fue la alocución del papa Pablo VI al final del segundo período de sesiones, el 4 de diciembre de 1963. Para sorpresa de no pocos padres conciliares, que se habían imaginado que el esquema de la revelación desaparecería tácitamente de la agenda del Concilio, el Papa acentuó el tema de la revelación como tarea para el futuro tercer período de sesiones del Concilio. El tema deberá tratarse de tal manera que se defienda «el sagrado depósito de las verdades, transmitidas por Dios, contra los errores, los abusos y las dudas», y tendrá también que orientar adecuadamente a los especialistas en sus investigaciones[2]. Para los observadores atentos, esta perspectiva de Pablo VI no es nueva, ni mucho menos, ya que el entonces cardenal Montini había declarado, durante el primer período de sesiones, que el esquema de la revelación era determinante para la totalidad del Concilio.

Durante el tiempo trascurrido entre junio de 1963 y el 31 de enero de 1964 (plazo señalado para la entrega), fueron llegando las posturas expresadas por escrito con respecto al esquema *De divina revelatione* (en la versión del texto del 22 de abril de 1963[3]). De las noventa y tres aportaciones, setenta y cinco se expresaban en nombre propio; las restantes representaban a grupos de obispos o a conferencias episcopales. El 7 de marzo de 1963 la Comisión Teológica instituyó una subcomisión con los siete miembros siguientes: Charue (como presidente), Florit, Barbado Viejo (fallecido el 29 de abril de 1963), Heuschen, Pelletier, Van Dodewaard y Butler; a ella pertenecían, además, diecinueve expertos (Betti como secretario, Castellino, Cerfaux, Colombo, Congar, Gagnebet, Garofalo, Grillmeier, Kerrigan, Moeller, Prignon, Rahner, Ramírez, Rigaux, Schauf, Semmelroth, Smulders, Turrado y Van den Eynde). A ellos se añadían los secretarios de la Comisión Teológica, Tromp y Philips. La tarea de esta subcomisión consistía en introducir en el texto del esquema sobre la revelación los deseos de mejoras y de cambios expresados en los votos escritos. La subcomisión celebró su primera reunión el 11 de marzo de 1964; se dividió en dos secciones, la primera de las cuales se ocupaba de los problemas de la revelación misma, de la tradición escrita y oral, y del magisterio eclesiástico; la segunda se ocupaba de las cuestiones relativas al Antiguo y al Nuevo Testamento, así como de la inspiración bíblica, la exégesis y la lectura de la Escritura. La presidencia de la primera sección la desempeñó el arzobispo Florit; la de la segunda sección, el obispo Charue. La primera sección celebró cinco reuniones durante la semana del 20 al 25 de abril de 1964. La subcomisión entera se reunió cuatro veces durante ese tiempo. El P. Smulders se encargó de la edi-

di Padre Umberto Betti OFM, Roma 1995, 299-373; R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998; A. M. Navarro Lecanda, *«Evangelii Traditio». Tradición como evangelización a la luz de Dei Verbum* I-II, Vitoria 1997.

2. Cf., a propósito, la alocución de Pablo VI al final del segundo período de sesiones: AS II/6, 566. Cf. también HV 3, 285-288. Cf. igualmente *Concilio Ecuménico Vaticano II*, Madrid 1993, 1141-1151.

3. *Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanun secundum. Schema Constitutionis dogmaticae «De divina revelatione»* (sub secreto), Typ. polygl. Vat. 1963. El texto se publicó igualmente en AS III/3, 782-791, seguido por las observaciones formuladas por escrito por los padres antes del 10 de julio de 1964 (p. 792-919), así como después de esa fecha (p. 920-941).

ción y evaluación de los *modi* que se habían recibido para la introducción y el capítulo primero; U. Betti, para los del capítulo segundo; A. Grillmeier, para los del capítulo tercero; A. Kerrigan, para los del capítulo cuarto; B. Rigaux, para los del capítulo quinto, y O. Semmelroth, para los del capítulo sexto. De la coordinación global se encargaba G. Philips. El esquema fue presentado primeramente a la Secretaría para la unidad a fin de conocer su dictamen.

El cardenal Bea, en su respuesta del 30 de mayo de 1964 al secretario de la subcomisión, declaraba que él no consideraba necesaria la convocación de una Comisión Mixta[4]. Después de esto, la Comisión Teológica examinó el proyecto en cuatro reuniones, entre el 1 y el 5 de junio de 1964. En ellas se desencadenó una viva discusión acerca de la cuestión de si la tradición tenía un alcance objetivamente más extenso que la Sagrada Escritura. Finalmente, el esquema se aceptó con 17 votos a favor y siete votos en contra; y el día 6 de junio el obispo Franić fue nombrado relator de la minoría; el relator de la mayoría para la introducción y para los capítulos primero y segundo fue el arzobispo Florit; para los demás capítulos del esquema, lo fue Van Dodewaard.

Finalmente, el 26 de junio de 1964 el esquema fue aceptado por la Comisión de Coordinación, siendo impreso y enviado a los padres[5]. No está claro por qué se suprimió en el título el adjetivo *dogmática*, y se habló únicamente de un *Schema Constitutionis*.

En lo que respecta a la concepción teológica que aparece claramente en la reelaboración del esquema sobre la revelación hasta el tercer período de sesiones, hay que hacer constar los siguientes puntos:

1) El concepto de revelación se orienta más claramente según el modelo bíblico: la revelación no se concibe como una suma de verdades no históricas, sino que se entiende como palabra y acción de Dios en la historia, en el marco de la economía divina de la salvación. Con Abrahán esta economía divina de la salvación entra en la historia como un nuevo comienzo; prosigue en la elección de Israel y en la alianza de Dios con él, y culmina en Jesucristo.

2) La revelación divina como encuentro histórico de Dios con el hombre tiene estructura de diálogo; no se limita al pasado, sino que incluye al presente y al futuro.

4. No existía claridad alguna sobre si el esquema debía ser tratado de nuevo por la Secretaría para la unidad. Cf. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 271-275. Bea había declarado que se hallaba descontento del esquema por su falta de perspectiva ecuménica. Se pidió, por este motivo, el parecer de tres expertos belgas: Dupont, Sabbe y Willaert, y se trató de convocar de nuevo a la Comisión Mixta para proceder a un nuevo examen del esquema. Las tres personas mencionadas redactaron con este fin una propuesta: «Enmiendas al esquema *De divina revelatione* propuestas por la subcomisión teológica» (F-De Smedt, 26.3). Estas propuestas de mejoras tenían cierta importancia. Los tres belgas proponían, entre otras cosas, que en el nº 8 no sólo se acentuara la descripción de la naturaleza de la tradición, la función del Espíritu Santo, así como la contribución de la investigación teológica al incremento de la tradición, el carácter peregrinante (la «orientación escatológica») de dicho incremento, sino que además se atenuara la afirmación de una «seguridad absoluta» en la comprensión de la Sagrada Escritura por medio de la tradición, calificándola más bien de una comprensión «más clara», lo cual sería una manera más prudente de expresarse. En el nº 9 hallaron principalmente que era ambigua la descripción de la diferencia entre la Escritura y la tradición. Pero se consideró oportuno el que no se entorpeciera en su camino al esquema elaborado, con el fin de evitar mayores dificultades.

5. *Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanun secundum. Schema Constitutionis dogmaticae «De divina revelatione»* (sub secreto), Typ. polygl. Vat. 1964, 66. El esquema, en sinopsis, junto al que había sido enviado a los padres en mayo de 1963, se publicó en AS III/3, 60-105.

3) La tradición se entiende como un principio vital que no se limita a la doctrina de la Iglesia, sino que abarca toda su existencia (en la enseñanza, en la vida y en el culto).

4) La Sagrada Escritura es la palabra viva de Dios y, como tal, es principio de animación y renovación de la teología y de la Iglesia; es «el alma de la teología» (artículo 24). Para la comprensión de la Escritura se necesita la investigación exegética.

5) La tarea del magisterio en la Iglesia refleja la nueva comprensión de la tradición como algo vivo; su objeto es la interpretación auténtica de la Escritura y de la tradición en orden a la proclamación actual de la palabra de Dios.

2. *El esquema reelaborado: «La revelación divina»*

El esquema sobre la revelación, en su nueva versión del 26 de junio de 1964, se halla dividido en seis capítulos[6]:

1) La revelación misma.
2) La transmisión de la divina revelación.
3) La inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura.
4) El Antiguo Testamento.
5) El Nuevo Testamento.
6) La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia.

La diferencia decisiva con respecto al modelo existente hasta entonces consiste en la nueva versión del capítulo I y con ello en una nueva reflexión sobre los fundamentos, que enseña que la esencia de la revelación es el automanifestarse de Dios. La introducción presenta programáticamente el esquema en conexión con la Escritura (1 Jn 1, 2s) y con la tradición teológica del concilio Vaticano I. En el capítulo primero se describe la revelación como autocomunicación de Dios, quien con la palabra y con la acción entra en la historia de la salvación. «El plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio»[7]. Con ello el curso del pensamiento sobrepasa conscientemente un enfoque puramente intelectualista y describe en forma integral la acción salvífica de Dios en la historia. Las palabras y las acciones se interpretan mutuamente. Esta acción salvífica de Dios se realiza además progresivamente: tiene su origen en la historia de los comienzos de la humanidad y conduce luego, a través de los personajes bíblicos como Abrahán, los patriarcas, Moisés y los profetas, hasta Jesucristo, en quien se consuma la historia de la salvación. La era cristiana debe entenderse en su significado escatológico: como revelación insuperable y definitiva de Dios, quien inauguró de este modo el fin de los tiempos. La respuesta del hombre a esta acción divina es su fe, la cual, en un sentido bíblicamente fundamentado e integral, se describe como aquella energía en el interior del

6. Cf. AS III/3, 69-123.
7. *Ibid.*, 71.

hombre «que mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu»[8] y lo abre a la verdad. El contenido de la revelación se describe, con referencia al concilio Vaticano I, como la participación del hombre –junto con todas sus capacidades naturales– en la vida divina.

El capítulo segundo, que habla sobre la transmisión de la revelación divina, se dedica al difícil y controvertido tema de las relaciones entre la Escritura y la tradición. Ambas no son tratadas como dos «fuentes», sino como formas de transmisión de aquel mensaje del misterio salvífico que se halla vivo en la Iglesia. Al comienzo del capítulo se habla del encargo de Cristo, al que la Iglesia trata de conformarse en su actividad y en su ser. Este encargo del Señor lo cumplió la Iglesia por medio de la predicación y la actividad de los apóstoles y de los hagiógrafos, quienes bajo la influencia del Espíritu compusieron la Escritura. «Por tanto, la tradición y la Sagrada Escritura son el espejo donde la Iglesia peregrina contempla a Dios, de quien todo lo recibe, hasta el día en que llegue a verlo cara a cara como Él es»[9]. Un artículo especial sobre la tradición se insertó de nuevo en el capítulo. La tradición se define extensamente: consiste en todo el ser y la actividad de la Iglesia, en su vida, enseñanza y culto, porque en todo ello se contiene su misterio salvífico y se comunica a todos los tiempos. La cuestión de la suficiencia material de la Escritura, a saber, la cuestión de si todas las verdades de la salvación se hallan contenidas efectivamente en la Sagrada Escritura, o de si se precisa además la función constitutiva de la tradición que disponga de verdades que no estén contenidas absolutamente en la Escritura, es una cuestión que se omite cuidadosamente y que se deja para el estudio de los teólogos. Sin embargo, el esquema contempla la posibilidad de una creciente comprensión de la verdad revelada, no en el sentido de que se añadan a ella contenidos absolutamente nuevos, sino de que, por la influencia del Espíritu Santo, la Iglesia va penetrando más profundamente en su propio misterio de la salvación. Se habla de un diálogo ininterrumpido entre Dios y la Esposa de su Hijo amado, que es la Iglesia. Pero la tradición constituye una realidad viva en la Iglesia, que es la encargada de conservar y proclamar con fidelidad la palabra de Dios.

El capítulo tercero se ocupa de los principios básicos de la inspiración y de la interpretación de la Sagrada Escritura. En él se hace referencia expresamente y varias veces a la tradición del Magisterio. Se mantiene que los libros sagrados fueron escritos bajo la influencia inspiradora del Espíritu Santo, y que, por tanto, tienen a Dios como a su autor. Se considera después cuidadosamente el papel desempeñado por los autores humanos, de tal manera que éstos han de ser contemplados con todas sus capacidades y sus condicionamientos temporales: «En la composición de los libros sagrados, Dios se sirvió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería»[10]. Por consiguiente, al interpretar la Sagrada Escritura, habrá que responder a la cuestión: ¿Qué es lo que el escritor quiso comunicar de hecho con su texto? Tan solo después de responder a esta pregunta, habrá que plantearse una

8. *Ibid.*, 72.
9. *Ibid.*, 79.
10. *Ibid.*, 89.

segunda cuestión: ¿Qué es lo que Dios quiso comunicar al hombre? Por consiguiente, es necesario investigar el género literario de la Escritura. Hay textos históricos, proféticos, poéticos y didácticos, que utilizan diferentes modos de expresión. Pero la exégesis ha de contemplar también el contexto total de la Escritura a la luz de la tradición viva de la Iglesia y de la analogía de la fe. Ahora bien, en todo ello se expresa «la admirable 'condescendencia' de la sabiduría divina»[11].

El capítulo cuarto considera los escritos del Antiguo Testamento en conexión con el plan divino de la salvación; habla de la elección del pueblo de Dios y de las promesas divinas, de la alianza con Abrahán y de la alianza con Israel por medio de Moisés. La historia de la salvación es anunciada previamente por los hagiógrafos. Esa acción salvífica de Dios en su pueblo se halla consignada en los libros del Antiguo Testamento. Esos libros contienen muchas cosas imperfectas y que se hallan condicionadas por el tiempo, pero tienen una significación permanente para la Iglesia, porque muestran «una verdadera pedagogía divina»[12]. El Antiguo y el Nuevo Testamento se hallan ordenados el uno al otro, de tal manera que –con arreglo a unas palabras de san Agustín– la nueva alianza se halla oculta en la antigua, y la antigua se hace patente en la nueva.

El capítulo quinto se ocupa de los escritos de la nueva alianza, que contienen la Buena Nueva de la salvación consumada en Cristo. En un artículo especial, concebido de nuevo, se desarrolla en una perspectiva estrictamente bíblica el lugar destacado del Nuevo Testamento, a saber, la encarnación del Verbo eterno de Dios en la plenitud de los tiempos, la restauración del reino de Dios en la tierra por medio de las palabras y las acciones de Cristo, por medio de su muerte, su resurrección y su ascensión a los cielos, y por medio del envío del Espíritu Santo. Se habla del lugar singularísimo de los evangelios y de su origen apostólico, de su historicidad y del testimonio que en ellos se contiene acerca de Jesucristo. Asimismo se hace referencia a la recentísima instrucción de la Comisión bíblica *Sancta mater ecclesia*, de mayo de 1964. Para terminar, se mencionan también, aunque muy brevemente, los demás escritos del Nuevo Testamento.

Finalmente, el capítulo sexto trata de la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia, la cual la tuvo siempre en suma estima, «porque la Iglesia nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo»[13]. La Escritura es juntamente con la sagrada tradición la norma suprema de la fe; en ella posee la Iglesia la fuente de su vida espiritual. El texto recomienda luego el uso de traducciones exactas; se menciona la versión de los Setenta, es decir, la traducción griega de los libros hebreos del Antiguo Testamento, las traducciones orientales y latinas, especialmente la Vulgata, y se recomienda efectuar traducciones en colaboración con cristianos no católicos. Se dirige una palabra expresa de estímulo a los exegetas, instándolos a que investiguen las Sagradas Escrituras en armonía con la tradición y bajo la dirección del magisterio eclesiástico. La acentuación hace ver claramente lo mucho que les interesa a los padres conciliares eliminar finalmente las estériles tensiones entre el magisterio de la jerarquía y la exégesis que trabaja científicamente. Se afirma que el estudio

11. *Ibid.*, 90.
12. *Ibid.*, 94.
13. *Ibid.*, 102.

de la Sagrada Escritura es «el alma de la teología»[14], y se recomienda encarecidamente la lectura habitual de la Escritura. Al final del esquema se halla esta idea: Así como la vida de la Iglesia se acrecienta por medio de la Eucaristía, así también de la veneración de la palabra de Dios se pueden esperar nuevos impulsos para la vida espiritual. El experto J. Neuner (Poona, India), en una conferencia pronunciada en Roma el día 30 de septiembre de 1964, emite el siguiente juicio acerca del esquema reelaborado:

> No hay probablemente ningún otro documento del Concilio en el que las fases de incremento de la reflexión de la Iglesia sobre sí misma durante estos dos últimos años aparezcan con más claridad que en el esquema sobre la revelación. En su primera versión se hallaba bajo el signo de la contradicción, y era recomendado por unos y rechazado por otros. En su segunda versión se convirtió en el símbolo del compromiso, porque era necesario entenderse unos y otros. Pero el documento no estaba completo y le faltaba inspiración. En la tercera versión, en la que se encuentra actualmente, el documento ha encontrado su propia forma y su propio sentido. Claro está que se renunció a dilucidar todas las cuestiones. No es ésa la finalidad de un Concilio. Pero el esquema no se quedó apocado entre las partes en conflicto.
>
> Recurriendo a las fuentes, logró eludir la perplejidad evidente que se había manifestado en la segunda versión. Partiendo de la esencia de la revelación, y del hecho de que la revelación pervive en la Iglesia, se buscó una actitud positiva ante los problemas modernos. Y precisamente en ese retorno a las fuentes aconteció todavía algo más: se volvió a tener conciencia de un hecho fundamental en la vida de la Iglesia, el cual ha de contemplarse necesariamente en este Concilio que se mueve en torno al misterio y a la vida de la Iglesia, a saber, que la Iglesia se fundamenta en la palabra de Dios y vive únicamente de ella. Y así, cabe esperar que este hijo problemático del Concilio, cuando pase su examen de madurez en el aula, ha de constituir una aportación decisiva a la vida de la Iglesia[15].

El Concilio descubre así la conexión entre la vida y la doctrina, porque se orienta por la conexión existente entre la palabra y la acción en la revelación de Dios. Se separa de una teología que desarrolla su teoría independientemente de la práctica de la vida y de «las actuales circunstancias de tiempo»[16], y que trata de inferir la práctica de la fe deduciéndola de esa teoría. El Concilio no contempla a la Iglesia como una sociedad de clases, en la cual la exigua minoría de una élite del poder espiritual prescribe a la mayoría lo que ha de creer, sino que toma como punto de partida el concepto central del pueblo de Dios, un pueblo que, como totalidad, está dotado de un infalible sentido sobrenatural de la fe[17] y que se halla estructurado jerárquicamente en virtud de la existencia de diversos servicios y ministerios. Y así, el Concilio, con esta concepción eclesiológica, se distancia de una teología que desde un principio sitúa al magisterio de la Iglesia frente al pueblo de Dios, en vez de definir primariamente a la Iglesia en cuanto totalidad por medio de la escucha común de la palabra de Dios[18]. La palabra de la Escritura sigue siendo la norma suprema

14. *Ibid.*, 104.

15. J. Neuner, *Das Schema über die Offenbarung*: KNA –«Sonderdienst zum Zweiten Vatikanischen Konzil» nº 56 (6 de octubre de 1964) 5 (Rahner-Archiv, Elmar Klinger, Würzburgo, nº 716).

16. LG 1.

17. LG 12.

18. DV 1.

y la regla permanente de la doctrina de la Iglesia. La tradición se describe como una tradición viva, que hace que los actos salvíficos de Dios en la historia, con su absoluto punto culminante en Jesucristo, se hallen presentes en la decisión de la fe aquí y ahora y conduzcan a la existencia concreta de la Iglesia actual en la fe.

3. *El debate durante el tercer período de sesiones del Concilio*

a) *La confrontación en torno al concepto de una «tradición viva, dinámica y extensa»*[19]

Escasamente dos años después de la decisión de Juan XXIII de retirar de la agenda del Concilio el esquema *De fontibus*, y de hacer que este esquema se refundiera de nuevo, se llegó en la 91ª congregación general, el día 30 de septiembre de 1964, a situar de nuevo en el orden del día el esquema, entretanto refundido, *De divina revelatione*[20]. Esto no se llevó a cabo sin problemas. Cuando se acercaba la apertura de la tercera sesión del Concilio, se hizo patente que la oposición permanecería inflexible ante la fórmula de compromiso acerca del alcance de la tradición en la transmisión de la revelación. Esta hostilidad se había manifestado ya en la reunión de la Comisión Teológica de junio de 1964. Para neutralizarla, parecía que era importante hacer caso omiso de todas las diferencias y comprometerse en un esfuerzo común por parte de todos aquellos que pensaban que el contenido y las formulaciones del nuevo esquema eran el mejor resultado que podía alcanzarse. La solución se logró mediante una estrecha colaboración entre Florit y Betti, por un lado, y los belgas por el otro.

A finales de agosto, mientras Betti terminaba el esquema del informe que Florit iba a leer en el aula[21], se intensificaron los contactos entre Philips y Florit en un esfuerzo por hallar el mejor modo posible de dar mayor precisión a las formulaciones del esquema revisado sobre las relaciones entre la Escritura y la tradición. Lo primordial era aclarar a los padres el espíritu de la refundición, a fin de que no leyeran la doctrina sobre el alcance de la tradición en una forma que quedase fuera del contexto[22].

19. Así se expresa el cardenal Meyer en su contribución, cf. AS III/3, 150.

20. La 91ª congregación general, celebrada el 30 de septiembre de 1964 bajo la presidencia del cardenal Lercaro, comenzó con una introducción pronunciada por el secretario general Felici (AS III/3, 59-61) y una votación –mediante la acción de levantarse– sobre si había que efectuar, como proponían los moderadores, una segunda votación acerca del capítulo tercero del esquema sobre la Iglesia. Los padres conciliares, en su gran mayoría, estuvieron de acuerdo con que se efectuara la votación. Felici explicó luego el procedimiento exacto para la votación; después leyó el nombre de un padre conciliar que hablaría para explicar la declaración sobre los judíos y los no cristianos, y dio lectura a una larga lista de nombres de quienes deseaban hablar del esquema sobre la revelación. Durante las votaciones sobre el esquema acerca de la Iglesia, hizo uso de la palabra el obispo de Pittsburgh, John J. Wright, exponiendo el aplazado informe sobre el capítulo cuarto «De ecclesia» (AS III/3, 61-64), e hizo también uso de la palabra el abad Benno Gut con su informe aplazado sobre los capítulos quinto y sexto del esquema sobre la Iglesia (AS III/3, 65-68). Durante la exposición de estos dos informes, así como durante el siguiente informe del obispo Franić, se realizaron las votaciones sobre el capítulo tercero (dos votaciones) y sobre el capítulo cuarto del esquema sobre la Iglesia (cf. AS III/3, 68s y 130s). Después pudo comenzar ya la discusión del esquema sobre la revelación.

21. D-Betti, notas del 20 al 23 de agosto de 1964, y del 12 de septiembre de 1964.

22. F-Florit, 369 y 372; D-Florit (31 de agosto de 1964).

El 28 de septiembre Florit anticipó en la Comisión Teológica la presentación del esquema que él iba a leer públicamente en el aula. Lo mismo hizo Franić en lo correspondiente a su parte. Y de la misma manera procedió Dodewaard con respecto a la segunda parte del esquema, que él iba a presentar. Los informes de Florit y de Dodewaard no suscitaron problemas, a diferencia del de Franić, que rechazaba la idea de no decir nada acerca de una tradición constitutiva, a pesar de que no podía negarse que algunas verdades reveladas podían conocerse únicamente por medio de la tradición. Por eso Schröffer, un padre conciliar alemán, formuló tres preguntas: ¿La Comisión iba a aprobar la propuesta Franić? ¿Franić iba a hablar en nombre de la Comisión? ¿Y esta manera de proceder se ajustaba al orden de la cuestión? El debate que siguió a continuación fue muy intenso. Lo que en la exposición de Franić suscitaba problemas era sobre todo la conclusión que esa exposición parecía sugerir, a saber, que la mayoría de la Comisión Teológica se pronunciaba en contra del valor constitutivo de la tradición. Ahora bien, evidentemente eso era falso porque la intención de la mayoría no era el excluir la cuestión de una función constitutiva de la tradición, sino hallar una fórmula de compromiso. El cardenal König exigió entonces y consiguió también que Franić corrigiera en este sentido su descripción del esquema. La reunión terminó con la aceptación de una fórmula propuesta por Tromp, y con la cual los dos textos serían presentados al juicio de los padres[23].

En medio de esta atmósfera Franjo Franić, obispo de Split y Makarska (Yugoslavia), presentó ante la asamblea, en nombre de la minoría, su *votum* sobre el esquema acerca de la revelación[24]. Se mostró de acuerdo con el cambio del título, a fin de no cuestionar que «el Dios que se revela es la única fuente del Evangelio». Sin embargo, la doctrina acerca de la Escritura y la tradición contenida en el esquema no sería completa, por cuanto no se enseñaba expresamente que no todas las verdades estarían contenidas en la Sagrada Escritura. La tradición, en contra de lo que parecía sugerirse en el texto, no debería entenderse únicamente en su función interpretativa, sino que tendría además una función constitutiva. Con ello abordaba el punto decisivo de la discusión acerca de la comprensión de la tradición, un punto en el cual disentían las mentes.

Para corroborar su punto de vista, Franić adujo una serie de argumentos particulares. La doctrina sobre la función constitutiva de la tradición era mantenida por la Iglesia ortodoxa de Serbia; así que, por razones ecuménicas, sería de desear una doctrina más completa acerca de la tradición. Semejante doctrina había sido sostenida ya por el concilio Vaticano I y por las encíclicas de los papas desde Pío XI hasta Pablo VI, así como por concilios provinciales, catecismos y por teólogos de renombre. Si se dejaba el esquema en su forma actual, podía originarse confusión llevando a pensar que se había modificado la doctrina católica[25]. Otro resultado: si todas las verdades debían probarse

23. S. Tromp, *Relatio de laboribus Commissionis de Doctrina Fidei et Morum (15 mart–16 iulii 1964)*, 13. Sin embargo, estas decisiones adoptadas en la Comisión Teológica permanecieron desconocidas para la totalidad de los padres conciliares.

24. AS III/3, 124-129.

25. En esta distinción se anuncia ya un menor aprecio de la relevancia magisterial del Concilio, que en lo sucesivo conduciría a una erosión de la autoridad del Concilio en general. Cf. G. May, *Der Glaube in der nachkonziliarischen Kirche*, Wien 1983.

por la Sagrada Escritura, las ciencias bíblicas se verían forzadas a practicar una exégesis no veraz. Finalmente, surgiría una razón para dudar de la verdad si, por un lado, el magisterio ordinario mantiene la existencia de una tradición constitutiva, pero, por otro lado, el Concilio enseña un concepto ambiguo de la tradición[26]; no se debe silenciar de esta manera la verdad católica íntegra. Franić hizo un llamamiento a los padres para que se preguntasen si el esquema reflejaba la plena verdad católica sobre la tradición, y si el Concilio debía guardar silencio sobre esta verdad.

En nombre de la mayoría, Ermenegildo Florit, arzobispo de Florencia, presentó el informe sobre los capítulos primero y segundo del nuevo esquema[27]. Comenzó afirmando que, dada la importancia y las vicisitudes por las que había pasado el origen de la constitución sobre la revelación, su historia podía compendiar, como quien dice, la historia misma del Concilio. Primeramente esbozó la historia del origen del esquema, y luego expuso la doctrina de los dos primeros capítulos.

Después que el papa Juan XXIII eliminara el primer esquema *De fontibus* del orden del día de la congregación general, en noviembre de 1962, la Comisión Mixta, compuesta por miembros de la Comisión Teológica y de la Secretaría para la unidad, había estado refundiendo de nuevo el esquema hasta marzo de 1963. Esta refundición trataba sobre todo de evitar prudentemente el proponer de manera explícita una teoría de las dos fuentes. Sin embargo, en unas 280 peticiones de los padres, formuladas desde junio de 1963 hasta abril de 1964, se deploraba el tratamiento muy deficiente del concepto y de la importancia de la tradición en la vida de la Iglesia[28]. Pensaban también que debía ofrecerse una comprensión más profunda de la revelación, considerándola no sólo como una serie de verdades divinas, sino también como la acción reveladora de Dios, quien se desvela a sí mismo en la historia de la salvación, no sólo por

26. De hecho, la minoría del Concilio se da cuenta clarísimamente de que el concilio Vaticano II rompe con una determinada forma de ver la tradición. Sin embargo, se niega a reconocer que a esa tradición le correspondía una importancia limitada y se había desconectado peligrosamente del desarrollo teológico, ¡por no decir del contexto ecuménico!

27. AS III/3, 131-140. Le elección de Florit como relator tenía considerable importancia política. De hecho, él se había manifestado ya durante el Concilio, ante la Conferencia episcopal italiana, a favor de la interpretación predominante en la teología católica postridentina, que concede a la tradición un alcance materialmente mayor que el de la Escritura. Este hecho fue recordado por Ottaviani durante la asamblea plenaria del 3 de junio de 1964 en ausencia de Florit, que se hallaba hospitalizado en una clínica a causa de una operación oftalmológica. Al día siguiente, Florit efectuó una aclaración de ese punto, con arreglo a la cual «la reserva a la que se había referido ayer tarde el cardenal Ottaviani, se remonta a una fecha que es anterior a la composición del nuevo texto. Él [Florit] daba preferencia a su conciencia de padre conciliar por encima de lo que pudiera ser su punto de vista personal, y por ese motivo había aprobado y recomendado el nuevo texto» (Betti, 334). Florit experimentaba una tensión interna, que se manifiesta en su diario. Precisamente el día 30 de septiembre escribe: «Pronuncié el informe [...]. Fue acogido con aplausos, pero me pareció atrevido. Tiemblo ante la responsabilidad que he cargado sobre mí. Me conforta el hecho de que he hablado en nombre de la mayoría de la Comisión Teológica y con su aprobación». Pero las dudas internas de Florit no eliminaban –ante los ojos de la asamblea– nada del hecho de que un teólogo «romano», apoyado por la mayoría del Concilio, hubiera admitido la postura de una interpretación abierta de la tradición. Este hecho se hizo constar claramente en las anotaciones del diario del obispo italiano M. Bergonzini, quien comenta los acontecimientos del día y atribuye a Florit una «conversión a la mayoría conciliar» (D-Bergonzini, 20 de septiembre de 1964).

28. La mayoría de estas solicitudes insistían en que el Concilio declarara explícitamente la teoría de las dos fuentes, pero en sentido positivo.

medio de palabras, sino también por medio de obras. Para satisfacer estos deseos, la Comisión Teológica estableció el 7 de marzo de 1964 una subcomisión que se ocupó nuevamente del esquema desde el 20 hasta el 25 de abril de 1964, refundió el antiguo proemio convirtiéndolo en el capítulo primero con el nuevo título *De ipsa revelatione*, compuso un nuevo proemio, y refundió el antiguo capítulo primero convirtiéndolo en el capítulo segundo con el título *De divinae revelationis transmissione*[29]. A este nuevo texto la Secretaría para la unidad le dio un asentimiento fundamental. La Comisión Teológica se ocupó del esquema desde el 1 hasta el 6 de junio de 1964, aceptó sin dificultad el capítulo primero *De ipsa revelatione*, y se declaró a favor del capítulo segundo, *De divinae revelationis transmisione*, por 17 votos a favor y 7 votos en contra. Siete miembros no pudieron aceptar el texto porque en él no se declaraba que la tradición tenía un alcance objetivamente mayor que la Escritura. Florit defendió el presente esquema como un camino medio entre esta última opinión (la teoría de las dos fuentes) y la opinión opuesta, que afirmaba que la tradición no abarcaba absolutamente nada más que lo que abarcaba la Escritura. Tales cuestiones debían quedar para una futura investigación teológica.

En cuanto al contenido doctrinal de los dos primeros capítulos, vemos que: en el proemio (nº 1) se anticipaba lo que se decía en la totalidad del esquema: la doctrina original de la revelación divina y su transmisión considerada principalmente desde una perspectiva pastoral. El capítulo primero estaba dividido en cinco partes: la esencia y el objeto de la revelación, a saber, el Dios que se da a conocer personalmente en la historia de la salvación y que se comunica a sí mismo como una Trinidad (nº 2); la preparación de la revelación hecha en el Evangelio, a través de toda la economía salvífica del Antiguo Testamento (nº 3); la culminación de la revelación en Cristo (nº 4); la transmisión de la revelación en la fe (nº 5); y las verdades reveladas (nº 6). El progreso magisterial de esta nueva versión se expresaba principalmente en el hecho de que la perspectiva unilateral de la revelación se sustituía por un enfoque histórico-salvífico y existencial de la salvación: «De todo lo dicho se sigue: el cristianismo es más que una doctrina impartida divinamente; es una realidad divina, a saber, la encarnación de Dios mismo. La economía cristiana de la salvación tiene un carácter enteramente nuevo y definitivo; no permite ninguna otra revelación más, ni una revelación que la contradiga, ni una revelación que la complete»[30].

El capítulo segundo lo designaba Florit como el centro de todo el esquema, porque se ocupa de la transmisión de la revelación, es decir, de las relaciones entre la Escritura y la tradición. El capítulo se halla dividido en cuatro partes: una primera parte (nº 7) trata de los apóstoles y de sus sucesores como proclamadores del Evangelio (tras el

29. La labor fue realizada bajo la dirección de Florit mismo y de Charue, con ayuda de Betti (proemio y capítulos 1-2) y de Kerrigan (capítulos 3-6). Los miembros belgas de la subcomisión (Heuschen, Cerfaux, Moeller y Smulders), que no tenían plena confianza en la labor de redacción de Betti y de Florit, trataron de aportar su colaboración al capítulo primero. La redacción de Betti, que había sido realizada en estrecha colaboración con Florit, no sólo correspondía al pensamiento de la mayoría, sino que además tenía en cuenta las sugerencias formuladas por Rahner y por Congar. Por consiguiente, no era imposible, aunque sí muy difícil, el lograr un acuerdo con los belgas; Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 263-271.

30. III/3, 135.

enunciado de que hay una identidad cualitativa entre la Escritura y la tradición, el esquema no se adentra en el problema de si la tradición posee una extensión cuantitativamente mayor); una segunda parte, concebida de nuevo (nº 8), expone la comprensión de la tradición (la identidad de la tradición apostólica conservada en la Iglesia la garantiza el Espíritu Santo); una tercera parte (nº 9) describe la relación mutua entre la Escritura y la tradición (pero dejando a un lado la cuestión acerca de la relación cuantitativa de la tradición con respecto a la Escritura); finalmente, la cuarta parte (nº 10) trata del tesoro de la revelación (que se halla transmitido a través de la tradición y de la Escritura) en su relación con la Iglesia en su totalidad y con el magisterio eclesiástico.

Como se vio inmediatamente por la discusión en el aula, la fuerza del texto residía en rechazar el intento de decidir de un modo definitivo la cuestión de las relaciones entre la Escritura y la tradición. Profundizaba, además, en el concepto de la tradición, la cual se entendía ahora como un proceso vivo, que abarcaba toda la vida de la Iglesia. ¿Pero no oscurecería esto las distinciones necesarias? Surgieron dudas, por un lado, entre los propugnadores de una comprensión estática de la revelación, que se sentían preocupados por un supuesto retorno del modernismo, así como, por el otro lado, entre los defensores de una clara trascendencia de la revelación divina frente a todas las formas de la transmisión eclesial. Se estaba de acuerdo, sobre todo, en posponer una decisión definitiva sobre la cuestión de la suficiencia material de la Escritura. También los observadores eran conscientes de la complejidad de la situación pero, a pesar de todo, estaban dispuestos a enjuiciarla positivamente[31].

Después de estos dos informes, comenzó en la 91ª congregación general el debate sobre el esquema acerca de la revelación[32]. El primero en hacer uso de la palabra fue el cardenal Ernesto Ruffini, arzobispo de Palermo (Italia), y se confesó como miembro de la minoría de la Comisión Teológica, en lo que respecta al concepto de la tradición[33].

31. L. Vischer, enviado como observador al Concilio por el Consejo mundial de Iglesias, escribía en su informe enviado a Ginebra el día 5 de octubre, es decir, casi al final de la discusión: «Aunque se pidieron muchas aclaraciones, estas no aparecerán a causa de una fundamental falta de claridad. Pero eso no es muy importante y en cierto modo pudiera ser una ventaja. Es el resultado de largas discusiones en la Comisión Teológica. Cuando uno lee el texto, casi puede escuchar ese debate. Fue imposible llegar a un acuerdo. Muchos habían abandonado evidentemente la perspectiva tradicional. Pero no hubo suficiente unanimidad para dar una explicación clara de la nueva visión. Las antiguas formulaciones constituían un impedimento casi insuperable para toda concepción radicalmente nueva. El esquema es expresión de esa situación teológica no resuelta. Es muy prometedor el hecho de que un texto de esa índole pase por la Comisión. El texto no sólo abre el camino para nuevas discusiones sobre el problema de la Escritura y de la tradición, sino que constituye además la solemne prueba del hecho de que puede haber incertidumbre acerca de cuestiones que parecían decididas para siempre. Este hecho plantea todo el problema de una continuidad de la doctrina. Bien podría ocurrir que la confusión reinante acerca del capítulo segundo fuera una feliz confusión» (F-ACO 6.59). Por el contrario, era algo más rigurosa la valoración de otro observador, el presbiteriano A. Allan McArthur, aunque él hablaba de la necesidad de suspender el juicio mientras se estuviera a la espera de la formulación definitiva del texto (F-ACO 5.37). En cambio, el luterano Warren A. Quanbeck mostraba una apreciación muy respetuosa de la sinceridad con que el esquema expresaba las distintas posturas de la Iglesia católica (F-ACO 5.35).

32. La discusión pudo comenzar después de una breve explicación pronunciada al comienzo de la reunión por el obispo de Butare (Ruanda), Jean Baptist Gahamanyi, quien habló en nombre de setenta padres conciliares: se mostró escéptico ante la declaración prevista sobre los judíos y los no cristianos, y propuso excluir por completo a los «judíos» del título de la declaración. Cf. AS III/3, 141s.

33. AS III/3, 142-145.

Objetó cómo se podía pasar por alto el que la tradición contuviera una revelación divina constitutiva, siendo así que ésta había sido enseñada hasta el día de hoy por el Magisterio ordinario de la Iglesia[34]. Acerca de la revelación neotestamentaria, el Concilio debería reafirmar la antigua doctrina, diciendo que la revelación quedó cerrada con la muerte de los apóstoles. A propósito de la recepción de la revelación por medio de la fe, Ruffini quiso que la fe se definiera en sentido intelectualista como «plenum intellectus et voluntatis obsequium» («la plena obediencia del entendimiento y de la voluntad»). En el nº 6 Ruffini echaba de menos el enunciado del objeto formal de la fe (en el sentido de la declaración del concilio Vaticano I: «propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest» [«por la autoridad del mismo Dios que se revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos»], cf. DH 3008). Le parecía cuestionable y expuesta a malentendidos la ampliación del círculo de los apóstoles (en el nº 7) haciendo que incluyera también a los «viri apostolici» («varones apostólicos»), así como la idea de un progreso dogmático –expresada como crecimiento de la tradición– «ex intima spiritualium rerum experientia» [«debida a una experiencia interna de las realidades espirituales»].

Con esta actitud se había declarado la guerra contra los patrocinadores de una visión abierta de la tradición. En consonancia con ello, el cardenal Julius Döpfner respondió a Ruffini, haciéndolo en nombre de setenta y ocho obispos de lengua alemana y de los Países Escandinavos[35]. El esquema era prometedor en general; la nueva refundición había sido buena. Muchas de las cosas que se habían dicho en él eran útiles para la comprensión de la divina revelación, de la Escritura y de la tradición. Habría que alabar de manera especial el hecho de que la difícil cuestión acerca de la suficiencia material de la Escritura quedara en suspenso. Döpfner pidió, además, que en el ulterior tratamiento del esquema no se cambiara ya nada en esta declaración. Se volvió especialmente contra un estrechamiento intelectualista del concepto de la fe, que contrastaba con una comprensión de la fe plasmada por la Biblia y que llegaba a ser personal por la influencia de la gracia divina. Y así, había que mostrar claramente que la fe es principalmente la obra de Dios mismo, quien en su gracia dirige de tal modo el acontecer de la revelación que en la fe se capte la esencia misma de la revelación[36].

Como último orador en la 91ª congregación general, hizo uso de la palabra el arzobispo de Chicago, cardenal Albert G. Meyer, formulando una observación con respecto al nº 8 del esquema[37]. Le gustaba mucho todo el capítulo segundo, especialmente el concepto de una tradición viva, dinámica y extensa, que no se halla presente sólo en proposiciones doctrinales, sino también en el culto y en la praxis de toda la Iglesia. Sin embargo, el texto hablaba de la tradición exclusivamente desde un aspecto positivo. Pero la tradición estaba expuesta también a los límites y fragilidades de una Iglesia de pe-

34. Parecía no tener en cuenta otras posturas teológicas como, por ejemplo, la de Geiselmann. Cf. J. R. Geiselmann, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*, Freiburg 1959; Id., *Die Hl. Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962.

35. AS III/3, 145-150.

36. En nombre de los obispos por quienes él hablaba, también propuso una serie de correcciones particulares sobre los capítulos primero y segundo del esquema.

37. AS III/3, 150s.

cadores. Suficientes ejemplos de ello los ofrecía la historia eclesiástica. Propuso una breve adición al nº 8, que mencionara la culpa de la Iglesia en su peregrinación como algo posible y efectivo. Esta adición correspondería muy bien a un párrafo similar que se hallaba en el capítulo segundo del esquema.

Así concluyó el comienzo del debate sobre el esquema de la revelación, haciéndose ver claramente, ya en el primer día, las dos posturas teológicas opuestas con respecto a la comprensión de la tradición. El experto Otto Semmelroth escribía en su diario: «Comenzó el debate sobre el esquema *De revelatione*. Franić volvió a exponer primeramente un informe negativo. Es un genuino reaccionario, como me contaba en el bar un obispo yugoslavo y como hemos experimentado también suficientemente en la Comisión Teológica. Precisamente fue muy bueno el que él pronunciara el informe negativo. El informe positivo del arzobispo Florit fue mucho más eficaz y surtirá sus efectos»[38].

b) *La revelación, «una comunicación en la que Dios mismo se da a conocer»*[39]

En la 92ª congregación general del 1 de octubre de 1964, bajo la presidencia del cardenal Lercaro, el primer orador en hacer uso de la palabra fue el cardenal Paul E. Léger, arzobispo de Montreal (Canadá)[40]. Alabó el nuevo esquema sobre la revelación, considerándolo como acorde con el espíritu bíblico, y evitó de modo prudente cualquier confrontación con la doctrina denominada de «las dos fuentes». En dos partes de su *votum* trató de aclarar la trascendencia de la divina revelación, frente a las tradiciones postapostólicas y al magisterio de la Iglesia. Así, se opuso a la idea de que la tradición apostólica «creciera» en el trascurso de la historia de la Iglesia (nº 8), porque con ello se oscurece la distinción clara entre la tradición apostólica y el magisterio eclesiástico. Por eso habría que utilizar también con cautela el concepto de una «tradición viva». En lo que respecta al magisterio eclesiástico, habría que distinguir con claridad entre los apóstoles como testigos de la resurrección (en cuya proclamación se constituye el tesoro de la revelación), y sus sucesores como intérpretes auténticos de la revelación[41].

En nombre de cuarenta y cinco padres de la Conferencia episcopal del Perú, el cardenal Juan Landázuri Ricketts, arzobispo de Lima, manifestó su asentimiento al esquema[42]. Por el contrario, el cardenal irlandés, y miembro de la curia, Michael Browne se declaró a favor de la postura de la minoría con respecto a la extensión del concepto de la tradición[43]; él quería que se preservara la prioridad de las palabras sobre las acciones en el acontecer de la revelación, y se oponía también a la idea de que la tradición divina

38. O. Semmelroth, *Tagebuch zum II. Vatikanischen Konzil 1962-1965*, 88.
39. Así se expresa el arzobispo de Baltimore, L. J. Shehan; cf. AS III/3, 199.
40. AS III/3, 182-185.
41. *Ibid.*, 182ss.
42. AS III/3, 185-187. Presentó algunas propuestas de mejora (sobre la revelación que se comunica por medio de palabras, de obras y de sucesos; sobre la revelación en el orden natural de la creación y en el orden sobrenatural de la gracia; sobre la consumación de la economía cristiana de la salvación; sobre la distinción entre una tradición de origen divino y una tradición de origen eclesiástico; y sobre la autoridad del magisterio eclesiástico en la interpretación de la revelación).
43. AS III/3, 187s.

pudiera «crecer». Le desagradaba especialmente la expresión «ex intima rerum spiritualium experiencia» [«debida a una experiencia interna de realidades espirituales»]; veía en ella el peligro de tendencias modernistas[44]. Por el contrario, el patriarca armenio Ignace Pierre XVI Batanian alabó el esquema[45] por su estructura orgánica y clara, y por su intento de eludir cuestiones teológicas controvertidas. Le pareció muy buena la explicación ofrecida en el nº 10 sobre la vinculación mutua entre la tradición, la Escritura y el magisterio eclesiástico; esta vinculación debería constituir la norma fundamental de toda labor exegética. Kazimierz Josef Kowalski, obispo de Chelmno (Polonia), que hablaba en nombre de los obispos polacos, alabó igualmente el esquema a causa de su aclaración de la voluntad salvífica de Dios, mostrada por medio de testimonios bíblicos[46]. Pero él pensaba que en el documento debía hacerse específicamente una mención pastoral «de la verdadera naturaleza del ateísmo», que niega la verdad cristiana.

Sobre la cuestión de la tradición habló de nuevo Vittorio M. Costantini, obispo de Sessa Aurunca (Italia)[47]; el obispo, por principio, estaba de acuerdo con el esquema, pero pensaba que en él no se trataba suficientemente acerca de la tradición divina. Por exigencias pastorales sería tan necesario el estudio de la sagrada tradición como el estudio de la Sagrada Escritura. Por el contrario, Lorenz Jaeger, arzobispo de Paderborn (Alemania)[48], vio en el esquema un verdadero progreso de la doctrina y una fiel continuación del concilio Vaticano I. Con respecto a lo que el cardenal Döpfner había dicho sobre el concepto de la tradición, él sugería una adición: «Porque la revelación es un diálogo que Dios Padre ha iniciado por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo y ha establecido a través del tiempo y de la eternidad, de tal manera que por medio de este diálogo de salvación el Verbo [o la Palabra] de Dios mediante la encarnación y en el Evangelio nos revela los misterios de Dios y nos invita a una comunión de amor»[49]. Con una referencia a la doctrina de santo Tomás de Aquino «acerca del don de la sabiduría», defendió el enunciado del esquema «ex intima spiritualium rerum experiencia» [«debida a una experiencia interna de realidades espirituales»] contra los ataques de los cardenales Ruffini y Browne. El siguiente en hacer uso de la palabra fue Félix Romero Menjíbar, obispo de Jaén (España), quien alabó el principio del primer capítulo del esquema, pero quiso que se introdujeran en él algunas mejoras[50]. También Lorenz Joseph Shehan,

44. Evidentemente, para Browne el concepto de la experiencia en este contexto teológico era sumamente sospechoso.

45. AS III/3, 188-190.

46. AS III/3, 190-192.

47. AS III/3, 193s.

48. AS III/3, 195-197. Como mejoras particulares, él deseaba en el nº 2 una definición más clara de las relaciones entre la revelación y la historia de la salvación; en el nº 4, una explicación de que Cristo no es sólo el Dios que revela, sino también el Dios revelado; en el nº 5, una inserción para enunciar cómo la acción interna de la gracia acompaña a la proclamación externa del Evangelio.

49. AS III/3, 195. Jäger se refería así casi literalmente a la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam*: «Revelatio ergo quoddam colloquium est, quod Deus Pater per Iesum Christum in Spiritu Sancto aperuit atque per aetates et tempora insisti, quo salutis colloquio Verbum Dei sive per Incarnationem sive in Evangelio nobis arcana Dei aperuit nosque ad amoris societatem invitat».

50. AS III/3, 197-199. Habría que añadir la mención de la salida de Egipto, de la constitución del pueblo de Dios por medio de la Ley dada en el Sinaí y de la entrada en la tierra prometida; en relación con la consumación de la revelación en Cristo, con arreglo al prólogo del evangelio de Juan, habría que hacer men-

arzobispo de Baltimore (Estados Unidos)[51], alabó los dos primeros capítulos, pero quiso que en el nº 2 se hiciera una indicación más clara de la importancia del autor humano, que recibe la revelación de Dios, la interpreta y la comunica al pueblo de Dios. Tan sólo de esta manera podrá entenderse la forma concreta de la revelación[52].

Antonio Gregorio Vuccino, arzobispo titular de los católicos de rito oriental en Francia, abogó por un concepto de la tradición desarrollado trinitariamente y que fuera pneumático, tal como correspondía a la manera de pensar de la Iglesia oriental[53]. En una brevísima intervención verbal, Joseph M. Reuss, obispo auxiliar de Maguncia, pidió que se aclarara el acto de fe como «acto del hombre entero que responde al Dios que se revela»[54]. Enrico Romulo Compagnone, obispo de Anagni (Italia), desarrolló en cinco puntos sus observaciones sobre los capítulos primero y segundo del esquema[55]: 1) El hecho de presentar la revelación como consistente no sólo en una serie de verdades acerca de Dios y del hombre, sino también en acciones, especialmente en la persona de Cristo mismo, hace que sea claro el sentido de la Buena Nueva. 2) La forma de expresión –especialmente del proemio– debiera estar menos sobrecargada. 3) El esquema debía ser más parco en citas bíblicas. 4) Debía expresarse con mayor claridad la distinción entre la constitución del contenido de la revelación, que quedó reservada para los apóstoles, y la fiel conservación y exposición de la misma por la Iglesia. 5) En cuanto a la relación entre la Escritura y la tradición, el obispo expresó el temor de que el esquema pudiera representar un retroceso en relación con una doctrina proclamada ya solemnemente, y se inclinó de esta manera a favor de la postura de la minoría[56]. Giovanni Ferro, arzobispo de Reggio Calabria (Italia), quería que se declarara explícitamente que la revelación divina había quedado terminada con la muerte de los apóstoles. Hablar de un progreso y de una «evolución» de la tradición era algo que había que explicar más concretamente (en el sentido de la crítica formulada por Ruffini, Browne, Costantini y

ción expresa del envío del Hijo de Dios a los hombres; y finalmente, habría que destacar de manera más clara que el acontecimiento de la redención es el contenido más importante de la revelación.

51. AS III/3, 199-201.

52. Presentó el siguiente texto como propuesta de formulación: «La revelación sobrenatural es, por tanto, una verdadera comunicación de Dios al hombre, en la cual Dios se da a conocer a sí mismo. Esta comunicación, en su sentido activo y dinámico, es denominada con razón una alocución de Dios, no necesariamente como un hablar por parte de Dios en sentido formal, sino más bien como una acción salvífica de Dios en el hombre, que se identifica con la elección divina y el envío de testigos, los cuales captan las grandes hazañas de Dios por la acción del Espíritu divino, las interpretan en el contexto histórico del pueblo de Dios y las comunican en palabras humanas. Los testigos del Antiguo Testamento son especialmente los patriarcas y los profetas; en el Nuevo Testamento, Cristo mismo ofrece el más excelente testimonio y, después de él, dan testimonio los apóstoles llamados por él. Pero la revelación en el sentido pasivo y estático del término adquiere la forma que le da la interpretación de los testigos; esta interpretación tiene lugar bajo la influencia de Espíritu de Dios, y de ella brotan las denominadas doctrinas y verdades reveladas» (AS III/3, 199s).

53. AS III/3, 201-203.

54. AS III/3, 203. Por lo demás, él se refirió a las exposiciones hechas por el cardenal Döpfner, quien había dicho lo esencial.

55. AS III/3, 203-206.

56. Pidió que, por lo menos, se repitiera la formulación del concilio de Trento y del concilio Vaticano I, donde se dice que la revelación está contenida «in libris scriptis et sine scripto traditionibus» [«en los libros escritos y las tradiciones no escritas»] (cf. DH 3006).

otros); asimismo consideraba que las citas bíblicas de los nn. 7 y 8 necesitaban examinarse en cuanto a su valor enunciativo[57].

Emilio Guano, obispo de Livorno (Italia) subrayó positivamente tres aspectos del esquema que le habían agrado de manera especial[58]. 1) Que se tratara el concepto de la revelación como acción del Dios vivo, que afecta al hombre entero. A semejante concepto de la revelación le corresponde también un concepto de la fe como respuesta a esa palabra divina. 2) En consonancia con ello, habrá que entender también la tradición no sólo como una instancia de comunicación de verdades, sino como todo «lo que la Iglesia tiene y es, la vida entera de la Iglesia». De esta manera podrá expresarse mejor la vinculación entre la Escritura y la tradición, y su estrecha reciprocidad en la única revelación divina y en la única vida de la Iglesia. 3) Finalmente, la Iglesia es considerada como esposa, que vive en unión ininterrumpida con el Padre y con el Esposo (esto hace que se vea también con claridad la conexión interna entre el esquema sobre la revelación y el esquema sobre la Iglesia.) Thomasz Wilczynski, obispo auxiliar de Wroclaw (Olsztyn, Polonia), manifestó igualmente su *placet* fundamental al esquema[59]: el mérito de la labor de redacción consiste, entre otras cosas, en que no cierra la puerta a una futura investigación exegética. En el capítulo primero el obispo subrayó positivamente el concepto cristológico de la revelación.

Paul Zoungrana, arzobispo de Ouagadougou (Alto Volta), hablando en nombre de sesenta y seis obispos africanos, alabó el esquema[60], especialmente el carácter bíblico del capítulo primero, que ve fundamentalmente la revelación divina en el mismo Cristo. Por esta razón el esquema debería describir a la persona de Cristo como la revelación misma. Esto se hallaría en consonancia con la finalidad pastoral del Concilio, e igualmente con el actual pensamiento religioso. La integración de las verdades de la revelación en la persona de Cristo y la importancia pastoral de esta integración, las fundamentaba Zoungrana de la siguiente manera:

> Porque para nosotros, padres conciliares, es útil recordar el carácter y la finalidad de este Concilio. Su carácter es pastoral, pero su finalidad inmediata es la renovación de los miembros de la Iglesia. Si las instituciones de la Iglesia católica se renuevan y restablecen, pero no se renueva el espíritu que ha de animar a esas instituciones, entonces eso ayudará poco a nuestro ministerio pastoral y a la renovación de los miembros de la Iglesia. Porque una revelación divina que –como se dice– consta de verdades a las que hay que adherirse, de mandamientos que estamos obligados a cumplir, no corresponde ya a la manera religiosa de pensar, sobre todo a la manera actual, que es una manera eminentemente pastoral; y no es tampoco una revelación que despierte el amor. Las verdades en las que hay que creer y los mandamientos que hay que cumplir tienen que contemplarse más en relación con una persona viva.

57. AS III/3, 206-208.
58. AS III/3, 208-210.
59. AS III/3, 210-212. Cuando Wilczynski iba a hablar sobre el capítulo tercero del esquema, fue interrumpido por el moderador, alegando que ese capítulo sería tratado más tarde. Así que el obispo terminó su discurso.
60. AS III/3, 212-214.

Michael Arattukulam, obispo de Alleppey (India), se refirió en sus observaciones al proemio y al nº 8 del esquema[61]. Siguiendo la manera de pensar de la minoría conciliar, pidió que se expusiera más extensamente la doctrina del concilio de Trento y la del concilio Vaticano I sobre la tradición apostólica. Por el contrario, Armando Fares, arzobispo de Catanzaro (Italia), se mostró de acuerdo con el esquema[62]. En sus observaciones, echaba de menos –de manera parecida a como lo expresó Ruffini el día anterior– la clara indicación del motivo fundamental de la fe, en el sentido en que lo hizo el concilio Vaticano I. Tan solo partiendo de ese presupuesto podía hacerse ver con claridad que el acto de fe, dicho de forma negativa, no es ni una negación de la razón humana ni una depreciación de la dignidad humana, sino, expuesto de forma positiva, un acto libre y meritorio en el orden sobrenatural, que conduce a la salvación. Joseph Attipetty, arzobispo de Verapoly (India), presentó objeciones contra el capítulo segundo del esquema, principalmente porque éste pasaba en silencio sobre la tradición constitutiva[63]. En una apasionada intervención declaró que la postura de los redactores era insostenible, porque un dogma (y así consideraba él «la existencia de una tradición constitutiva») excluía la libertad de sostener una opinión teológica contraria. Se declaró a favor de que la controvertida cuestión del concepto de la tradición fuera presentada de nuevo al Concilio para que se llegara a una decisión. Pero si el Concilio no llegaba a adoptar ninguna decisión, entonces el Papa debía decidir la cuestión con su autoridad suprema. El último orador en la 92ª congregación general fue Pierre Rougé, obispo de Nimes (Francia)[64], quien afirmó que la importancia del capítulo segundo consistía en que, gracias a esa forma de exposición, se habían podido evitar infructuosas discusiones sobre las relaciones entre la Escritura y la tradición, que sólo servían para formular conceptos teóricos.

Así que la serie de intervenciones habidas en ese día 1 de octubre constituía una imagen muy variada: se sucedían los partidarios de un concepto abierto de la tradición, tal como se hallaba expresado en el actual esquema, y los defensores de un concepto de la tradición caracterizado por actitudes antirreformistas, que querían que a toda costa se mantuviera como obligatorio el concepto de la «función constitutiva» de la tradición. Fueron testigos de este debate los directores y programadores de las empresas de radio y televisión alemanas, que se hallaban en el aula como invitados. Con esta invitación quería acentuarse la apertura del Concilio, tal como correspondía a los deseos del Papa[65].

61. AS III/3, 214-217. Las dos citas que se hacían en el proemio le parecía que no eran muy apropiadas para una introducción a la constitución sobre la revelación. En el nº 8 habría que expresar con más claridad la diferencia entre la tradición apostólica, que constituye el contenido de la revelación, y la tradición interpretativa y explicativa ofrecida por la Iglesia.

62. AS III/3, 217-219.

63. AS III/3, 219-221.

64. AS III/3, 222-224.

65. O. Semmelroth escribe en su diario: «Los directores y programadores de las empresas de radio y televisión alemanas estuvieron presentes hoy en la congregación general del Concilio. El prelado Siegel me pidió que le ayudara a atenderlos, es decir, a sentarme junto a ellos y a explicarles el trascurso de la reunión. Me senté junto al director Von Bismarck y el programador Lang, de la Radio Alemana Occidental, y junto al director Holzamer, del segundo canal de televisión. Creo que estos señores se sintieron muy impresionados por todo el conjunto». El día 2 de octubre Semmelroth hizo la siguiente anotación: «A últimas horas de

c) *La controvertida cuestión acerca de la «suficiencia» de la Escritura*

La 93ª congregación general se inició el día 2 de octubre de 1964, después de una introducción pronunciada por el secretario general Felici, quien leyó la lista de los oradores y anunció que, después de terminado el debate sobre los dos primeros capítulos, comenzaría la discusión del capítulo tercero del esquema sobre la revelación[66]. El primero en hacer uso de la palabra sobre el tema fue Jan van Dodewaard, obispo de Haarlem (Países Bajos)[67], quien, en nombre de la Conferencia episcopal holandesa, agradeció a los redactores el nuevo esquema y subrayó de modo especial la importancia del mismo para el ecumenismo. Sería esencial distinguir entre la comunidad apostólica primitiva, que era norma y regla, y la Iglesia postapostólica, que tiene su fundamento en los apóstoles. Este «carácter único» de la comunidad primitiva debía quedar enunciado también explícitamente en el texto. Casimiro Morcillo González, arzobispo de Zaragoza (España), expresó igualmente que estaba de acuerdo con el esquema[68].

Sobre el capítulo segundo del esquema habló Octavio Antonio Beras, arzobispo de Santo Domingo (República Dominicana)[69], quien se opuso a la tendencia a dejar en silencio las cuestiones controvertidas de las relaciones entre la Escritura y la tradición. Mantuvo la opinión de que, con arreglo a las declaraciones del concilio de Trento y del concilio Vaticano I, había en la Iglesia «no sólo una tradición que conserva y explica, sino también una tradición verdaderamente constitutiva». Antonio de Castro Xavier Monteiro, obispo auxiliar de Vila Real (Portugal)[70], estaba fundamentalmente de acuerdo con la descripción del concepto de la tradición que se hacía en el esquema, pero, en contra de la opinión de que por su misma naturaleza la tradición está expuesta a deformarse, echaba de menos, por lo tanto, la declaración de la infalibilidad en la transmisión de la doctrina sobre la fe y la moral. Por el contrario, Ángel Temiño Saiz, obispo de Orense (España), agradeció de corazón a la Comisión Teológica la redacción del nuevo esquema, en el cual casi todo le agradaba mucho[71]. Con respecto a las relaciones entre la Escritura y la tradición, él consideraba como una verdad sólida de fe el que la tradición contenía verdades que no tenían un fundamento correspondiente en la Escritura. Jacinto Argaya Goicoechea, obispo de Mondoñedo-Ferrol (España), propuso que

la tarde se celebró en el Hotel Columbus una recepción en honor de los gerentes de las empresas de radio y televisión alemanas, recepción a la que yo también fui invitado. Acudí a ella juntamente con el P. Rahner y conversé con algunos de esos señores. El obispo Leiprecht pronunció una alocución de bienvenida, y el director Bismarck, de la Radio Alemana Occidental, respondió a ella. Los mencionados señores habían sido recibidos anteriormente en audiencia por el Papa» (ST, 88s).

66. Explicó luego las modalidades de la votación acerca del decreto sobre el ecumenismo, la cual tendría lugar mientras se estaban pronunciando los discursos, lo mismo que se había hecho en la 91ª congregación general.

67. AS III/3, 229.

68. AS III/3, 230s. En su *votum* se ocupó de la debida interpretación de la cita del evangelio de Juan 16, 13 en el nº 8, y del grupo al que iba dirigida esa promesa bíblica. Él quería especialmente que la cita se entendiera como una promesa del Espíritu hecha al magisterio eclesiástico.

69. AS III/3, 232-234.

70. AS III/3, 234-236.

71. AS III/3, 236-238. Sugirió una adición al texto, a fin de excluir el malentendido de un crecimiento de la tradición y, de esta manera, un progreso en el dogma.

el concepto de la tradición divina, como introducción a la verdad del Evangelio efectuada por el Espíritu, se distinguiera más claramente de la proclamación efectuada por la Iglesia y por su Magisterio[72].

Enrico Nicodemo, arzobispo de Bari (Italia), manifestó su conformidad básica con la concepción fundamental del esquema[73]. Sin embargo, él quería que fuera definido de una manera mucho más extensa el concepto de la tradición, a saber, en el sentido de una «traditio obiectiva constitutiva» [«tradición objetiva constitutiva»]; la razón de esto la encontraba en que existe una serie de verdades de fe que se apoyan únicamente en la tradición, y las cuales sólo muy difícilmente o de ninguna manera pueden probarse por la Escritura[74]. José de Jesús Alba Palacios, obispo de Tehuantepec (México)[75], quería que el título del nº 9 se cambiara por «De divina traditione», con el fin de diferenciar esta tradición de una tradición puramente eclesiástica. Con suma alabanza se refirió al hecho de que el esquema eludiera la difícil cuestión de la suficiencia de la Escritura, y la considerase acertadamente como una «quaestio disputata».

Jean Rupp, obispo de Mónaco, pensaba también que la distinción entre la tradición divina y las tradiciones puramente humanas no estaba suficientemente clara en el esquema[76]. Había que acoger bien en el nº 8 la idea de una tradición viva y creciente. Sin embargo, en el esquema no se decía nada acerca de la praxis cotidiana de la Iglesia como fuente para el conocimiento de la tradición. Fidel García Martínez, obispo auxiliar de Pamplona (España), habló extensamente en su *votum* acerca del concepto de la revelación, que él entendía enteramente desde la perspectiva del concilio Vaticano I y del antimodernismo[77]. Se opuso decididamente a la tendencia a entender por igual las palabras y las acciones de Dios como «elementos constitutivos de la revelación», e insistió en que se hiciera una clara distinción entre el Dios que se revela a sí mismo, personal y activamente, tanto en su palabra como en su testimonio, y el contenido objetivo de la revelación que se expresa en verdades o en acciones reveladas por Dios.

Salvatore Baldassari, arzobispo de Rávena (Italia), en su *votum* suscitó de nuevo la cuestión de si todas las verdades fundamentales de la fe se hallaban basadas en la Sagrada Escritura[78]. Él trató de ahondar en la cuestión mediante una serie de ejemplos (los dogmas marianos, la cuestión del canon, el bautismo de niños); y llegó al resultado positivo de que este planteamiento de la cuestión no estaba inmaduro, ni mucho menos, para un esclarecimiento, porque los dogmas tendrían fundamentalmente su punto de partida básico en la Sagrada Escritura. Luciano Rubio, superior general de los Agustinos Ermitaños, dio a conocer que se hallaba del lado de la minoría conciliar con res-

72. AS III/3, 238s.
73. AS III/3, 239-241.
74. Como aclaración, él quería que por lo menos se repitiera la fórmula del concilio Vaticano I, en la que se confirma que la verdad de la revelación está contenida en la Escritura y en la tradición.
75. AS III/3, 241-246. En su *votum* trató de refutar detalladamente los argumentos que querrán probar la insuficiencia de la Escritura (con respecto a la cuestión del canon, de los sacramentos y de los dogmas marianos).
76. AS III/3, 246-248.
77. AS III/3, 248-255, con un apéndice bíblico extenso.
78. AS III/3, 256s.

pecto a la comprensión de la tradición[79]. Deseaba que la cuestión controvertida acerca de la suficiencia de la Escritura se dividiera en dos cuestiones: la primera cuestión consiste en si hay verdades reveladas que no se contienen en modo alguno en la Escritura (se trata de una cuestión disputada, acerca de la cual las opiniones pueden variar); la segunda cuestión es si hay verdades reveladas que son comunicadas por medio de la tradición, pero que tienen una base en la Escritura, aunque no pueden exponerse por esa única base. Esta segunda cuestión había sido decidida ya positivamente por el magisterio eclesiástico y, por tanto, no era posible que se la pasara por alto en el esquema, guardando silencio sobre ella.

Christoph Butler, abad presidente de la Congregación benedictina inglesa, respaldó plenamente la postura adoptada en el esquema, a saber, que la cuestión controvertida acerca de la suficiencia de la Escritura no se hallaba todavía madura para una decisión definitiva y que debía dejarse para la discusión teológica[80]. Él trató de refutar la afirmación de que el magisterio ordinario de la Iglesia había enseñado durante siglos la insuficiencia de la Escritura, mediante la referencia a que el magisterio ordinario de la Iglesia –en oposición al magisterio extraordinario– no formula decisiones definitivas. Su finalidad en tales casos es la de salvaguardar un objeto particular de la fe, pero no la de decidir definitivamente si tal objeto se halla contenido únicamente en la tradición, y no tiene base en la Escritura. Además, el magisterio ordinario había aceptado en el pasado presupuestos exegéticos que entretanto habían sido sobrepasados hacía ya mucho tiempo por una «exégesis dinámica»; en consecuencia, dicho magisterio había tenido que admitir nuevas ideas teológicas.

Siguiendo la trayectoria adoptada por las intervenciones de los cardenales Ruffini y Browne, vemos que Raffaele Calabria, arzobispo de Benevento (Italia), declaró que era insuficiente y, por tanto, teológicamente insostenible el concepto de la tradición propuesto en el nº 8[81]. Esta postura, que mantiene una suficiencia material de la Escritura, y que según el informe no debía quedar excluida, sería incompatible con el espíritu del concilio de Trento. Por el contrario, François Marty, arzobispo de Reims (Francia), estaba de acuerdo con la postura teológica del presente esquema[82], pero consideraba una deficiencia el hecho de que el concepto de la tradición se desarrollara sin tenerse en cuenta los acontecimientos de la historia del mundo y la diversidad de las culturas. Esta deficiencia evidente la achacaba Marty a que el concepto de la revelación expresado en el esquema no se entendía de manera suficientemente consecuente a partir de la historia de la salvación, olvidando que esta historia de la salvación, en sentido propio, perduraba a través de los siglos aun después de la muerte de los apóstoles. «Dios no deja de interpelar a los hombres en los sucesos de la vida individual y de la vida social, en la historia de los individuos y en la de los pueblos. Esta interpelación de Dios dentro de la historia puede ser manifestada e interpretada únicamente por la Iglesia, porque única-

79. AS III/3, 257-260. Que el concepto de la tradición abre un acceso a la verdad revelada, que va más allá de la Escritura, trató él de mostrarlo recurriendo a la postura de san Agustín, especialmente en su controversia con los donatistas.

80. AS III/3, 260s.

81. AS III/3, 262-264.

82. AS III/3, 264-266.

mente en la Iglesia resuena la voz viva de la Buena Nueva, una voz que es siempre la misma y que, no obstante, es siempre nueva en virtud de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo». Esta idea debe quedar enraizada en el esquema, entre otras cosas para que en él se establezca la vinculación interna con el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno y con los «signos de los tiempos». El último orador sobre los capítulos primero y segundo acerca de la revelación, en la 93ª congregación general, fue George Bernard Flahiff, arzobispo de Winnipeg (Canadá)[83]. Se limitó a referirse a que los cardenales Meyer, Léger y otros habían expuesto ya claramente la necesidad de precisar el concepto de la tradición, y entregó sus observaciones por escrito.

d) *La inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura, y la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*

En la 93ª congregación general, el día 2 de octubre de 1964, después de terminado el debate sobre los dos primeros capítulos del esquema acerca de la revelación, Jan van Dodewaard, obispo de Haarlem (Países Bajos), leyó el informe sobre los capítulos tercero al sexto[84]. La Comisión Doctrinal había efectuado una revisión final de estos cuatro capítulos en cuatro reuniones celebradas del 3 al 5 de junio de 1964[85]. La importancia de la Sagrada Escritura, de la cual se ocupan estos cuatro capítulos, es incuestionable precisamente desde el punto de vista pastoral. Hay que hacer que los teólogos y todos los que se hallan al servicio de la palabra de Dios sean conscientes de que, tanto en las lecciones como en la predicación, la palabra de Dios es el alma de la teología, de la catequesis y de la predicación pastoral.

Van Dodewaard hizo luego una breve síntesis de los cuatro capítulos. El capítulo tercero trata acerca de la inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura. El capítulo cuarto se ocupa del Antiguo Testamento (aquí había que expresar la importancia histórico-salvífica que el Antiguo Testamento tiene también precisamente para los cristianos); el capítulo quinto, del Nuevo Testamento; y finalmente el capítulo sexto está dedicado a la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (en este último capítulo se insertaron también algunos pasajes del esquema *De Verbo Dei*, que había sido elaborado por la Secretaría para la unidad con anterioridad al primer período de sesiones del Concilio). Van Dodewaard terminó su informe sobre la importancia central de la palabra de Dios con la cita del Deuteroisaías (Is 55, 11s) que describe, con imágenes tomadas de la naturaleza, la eficacia infalible de la palabra de Dios.

Después de dar a conocer las modalidades de la votación sobre los tres primeros capítulos del decreto sobre el ecumenismo (cuyos votos particulares iban a tener lugar durante esta reunión), hicieron uso de la palabra, como primeros oradores en la 93ª congregación general, los cardenales Ruffini y König, presentando sus puntos de vista sobre los capítulos tercero al sexto del esquema. Ruffini se limitó a hacer un breve co-

83. AS III/3, 266s.
84. AS III/3, 268-271.
85. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 282-293.

mentario[86]; acentuó la importancia del conocimiento de los géneros literarios como clave para la interpretación de toda la Escritura, y quiso que se destacara claramente como reglas hermenéuticas para la interpretación católica de la Escritura las siguientes: 1) Siempre hay que seguir la analogía de la fe en la doctrina católica. 2) Se debe aducir la interpretación de los padres de la Iglesia, cuya autoridad es muy grande, sobre todo cuando están de acuerdo. 3) Es necesario tener en cuenta aquel sentido de la fe que la Santa Madre Iglesia ha enseñado y sigue enseñando siempre.

El cardenal Franz König habló en nombre de la Conferencia episcopal germana[87]. Informó sobre el avance de las ciencias en el estudio del Oriente antiguo, avance que hizo que fueran ya irrelevantes muchas cuestiones históricas, relativas especialmente al Antiguo Testamento, que habían surgido durante el siglo XIX. Los resultados de estas investigaciones habían mostrado también una distinción más clara entre el elemento divino y el elemento humano en la Sagrada Escritura. A veces muestran también que particulares afirmaciones históricas y declaraciones relativas a las ciencias naturales hechas por la Escritura difieren de la realidad objetiva. El cardenal König mencionó tres ejemplos como prueba de ello: en Mc 2, 26 se menciona erróneamente a Abiatar como sumo sacerdote (en vez de mencionar a Abimélec; cf. 1 Sm 21, 2); en Mt 27, 9 una cita bíblica se atribuye erróneamente a Jeremías (lo correcto sería atribuírsela a Zacarías; cf. Zac 11, 12), y en Dn 1, 1 se indica una fecha inexacta (el asedio de Jerusalén por Nabucodonosor se sitúa en una época demasiado temprana: en el reinado de Joaquín, rey de Judá). Sin embargo, la autoridad de la Sagrada Escritura no sufre detrimento alguno por tales errores y limitaciones de carácter humano.

El día 3 de octubre Charue pronunció una conferencia en la oficina de prensa del Concilio, para informar sobre el debate que estaba en marcha. El obispo belga emitió un juicio sumamente favorable sobre la nueva versión del esquema, no sólo con respecto a su contenido, sino también al estilo elegido. En la refundición se habían acogido bien las recomendaciones de los padres conciliares; sobre todo, se había procurado modificar la concepción dogmática del esquema *De fontibus*, en favor de una presentación más ecuménica y pastoral, en la cual se tuvieron igualmente en cuenta las referencias a los documentos más recientes del Magisterio. Pero Charue señaló también claramente las dificultades, porque el camino era aún muy largo, ya que los cambios exigidos durante el debate eran todavía numerosos[88].

El debate comenzado el día 2 de octubre tuvo su continuación en la 94ª congregación general el 5 de octubre, que se celebró bajo la presidencia del cardenal Döpfner[89]. El primero en hacer uso de la palabra sobre el esquema de la revelación fue el carde-

86. AS III/3, 273s.
87. AS III/3, 275s.
88. El texto de la conferencia de prensa de Charue se encuentra en el F-Dupont, 570.
89. Después de que hubieran tenido lugar las ulteriores votaciones sobre el decreto acerca del ecumenismo, Joseph M. Martin, arzobispo de Rouen (Francia), leyó en público la *relatio* sobre el capítulo primero del decreto acerca del ecumenismo, que ofrecía información sobre las modificaciones efectuadas (cf. AS III/3, 280-282). Después pudo continuar la discusión sobre el esquema acerca de la revelación (capítulos tercero al sexto).

nal Albert Gregory Meyer, arzobispo de Chicago (Estados Unidos)[90]. Manifestó una opinión positiva con respecto al enfoque del acceso hermenéutico a la Escritura, pero criticó, no obstante, el concepto unilateralmente intelectualista de la inspiración. En consonancia con la idea de la palabra de Dios, una palabra que se comunica a sí misma, y de la que se habla en el proemio, había que desarrollar también más extensamente el concepto de la inspiración. Las palabras tienen una triple función: 1) La de presentar algo (mencionar un objeto, desvelar un pensamiento, comunicar un hecho). 2) La de revelar a la persona que habla y mostrar sus sentimientos y deseos internos. 3) La de interpelar a otra persona, suscitar en ella una reacción y pedir una respuesta. Y así, la palabra puede describirse –sintetizando– como una acción en la que una persona se expresa e interpela a otra persona a fin de comunicarse a ella. Esta perspectiva personal de la palabra de Dios puede hallarse especialmente en el evangelio de Juan. En lo que respecta al concepto de la inspiración, el cardenal Meyer dedujo las siguientes consecuencias:

1) La verdad de la Sagrada Escritura no consiste en diversas verdades particulares, sino en la relación de las mismas con la revelación central de lo más íntimo de Dios.

2) La consecuencia de la inspiración no debe expresarse únicamente en el aspecto negativo –como inerrancia (o «estar libre de error»)–, sino también en el aspecto positivo, según aquellas palabras de Pablo: «Toda Escritura ha sido inspirada por Dios, y es útil para enseñar, para persuadir, para reprender, para educar en la rectitud, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté preparado para hacer el bien» (2 Tim 3, 16s).

3) Así que por el contexto se puede entender también mejor el concepto de la inerrancia: a saber, cómo la revelación divina puede ser compatible con las fragilidades y limitaciones humanas (con arreglo a los ejemplos presentados por el cardenal König).

En una aportación expuesta detalladamente, el cardenal Bea abordó los capítulos cuarto al sexto del esquema[91]. En primer lugar expresó su gran satisfacción por las cualidades del esquema: la descripción de los puntos esenciales de la doctrina de la revelación en la Escritura y la tradición (y el servicio pastoral que el esquema presta con ello); la forma positiva de la exposición (la cual convence mejor que la condena de errores); la omisión de cuestiones que se discuten entre los teólogos católicos y, finalmente, la forma de exposición y su carácter bíblico. Jean Julien Weber, arzobispo de Estrasburgo (Francia), alabó el esquema como «muy bueno en todos los aspectos», y formuló algunas observaciones sobre la teología de la revelación[92]:

1) En virtud del testimonio de la Escritura, los Escritos Sagrados están inspirados y son, a la vez, obra de Dios y obra del hombre (análogamente al misterio de la encarnación). El carisma de la inspiración se halla integrado en la historia total de la revelación.

90. AS III/3, 283s.

91. AS III/3, 284-290. Bea mencionó los siguientes puntos como necesitados de corrección: la importancia del Antiguo Testamento para los discípulos de Cristo debía expresarse más claramente; la economía de la salvación en el Antiguo Testamento –por un lado la autoridad de los escritos del Antiguo Testamento y el hecho de que fueran obra del Espíritu, y por el otro lado el carácter provisional de dichos escritos– tenía que exponerse con mayor precisión y, finalmente, algunos pasajes particulares tenían que mejorarse todavía estilísticamente (y protegerlos contra malentendidos).

92. AS III/3, 290-292.

Por tanto, la Sagrada Escritura no cayó del cielo, sino que se incluye en la gran cadena que constituye la revelación divina.

2) En el trascurso de la historia de la salvación, Dios eligió para sí a personas y se sirvió de todas las facultades de las mismas. Como efecto de la inspiración divina y a pesar de toda la variedad de los autores humanos, Dios comunicó verdaderamente y sin error lo que Él mismo quería decir. Así que todos los hagiógrafos expresan, cada uno a su manera, la palabra de Dios.

3) Esta realidad hay que tenerla en cuenta en la interpretación (Weber mencionó luego una serie de factores que el exegeta ha de tener en cuenta al realizar su labor, como son, por ejemplo, el género literario, la forma de expresarse, el lenguaje y la manera de escribir de los hagiógrafos, etc.).

4) En su último punto Weber habló de la unidad de la Escritura a pesar de la gran diversidad de los libros bíblicos, así como del lugar que dichos libros ocupan en la Iglesia, en cuyo seno surgieron y a la cual fueron confiados.

Francis Simons, obispo de Indore (India), se ocupó en su *votum*[93] del problema de la inerrancia de la Escritura, y consideró importante la distinción entre lo que Dios mismo, por un lado, quiere comunicar a los hombres en la Escritura, y lo que los autores humanos, por otro lado, pretendían expresar. El obispo se declaró a favor de una comprensión de la inspiración según la cual Dios se comunica a sí mismo y comunica su voluntad salvífica a los hombres, a pesar de toda la limitación y la imperfección de los autores humanos, y lo hace primero gradualmente y luego en su carácter definitivo y en su plenitud en Jesucristo. Es una doctrina que parte de que la inspiración se extiende exclusivamente a la voluntad salvífica divina, que Dios va revelando en etapas, pero sin reducir en nada las verdades reveladas que están confiadas al magisterio vivo de la Iglesia. Primo Gasbarri, administrador apostólico de Grosseto (Italia)[94], se extendió en su *votum*, hablando de las dificultades que suponían para él los modernos métodos exegéticos como son la historia de las formas y la historia de la redacción. Imploró al Concilio, pidiéndole que en una época de confusión general mantuviera la historicidad de la Escritura[95]. Por el contrario, Jaime Flores Martín, obispo de Barbastro (España), se mostró plenamente de acuerdo con el esquema y se dedicó en su *votum* a formular cuatro observaciones particulares sobre los números 11 y 12[96]. Charles Garret Maloney, obispo auxiliar de Louisville (Estados Unidos), trató de mostrar la legitimidad de los modernos métodos exegéticos; en su *votum* a favor del esquema quiso hacer ver con

93. AS III/3, 293-296.

94. AS III/3, 286-299.

95. Después de haber sobrepasado el tiempo que se le había asignado para hablar, fue interrumpido por el moderador y tuvo que poner fin abruptamente a sus palabras.

96. AS III/3, 299-301: 1) Completando el actual lenguaje de la tradición eclesiástica, en el anterior esquema se había empleado, para referirse a los hagiógrafos, el concepto de «instrumentos vivos» del Dios que se revela. Este concepto debería retenerse. 2) Cuando se habla de las capacidades y facultades de los hagiógrafos, el esquema debería decir: «viribus et facultatibus praeditos». 3) En la cuestión acerca de la autoría de los escritos sagrados, el esquema, sin menoscabar en nada la inspiración, debería decir, refiriéndose a los hagiógrafos, que eran «veri quoque et ipsi auctores» [«que también ellos eran verdaderos autores»]. 4) En el número 12 debería hablarse expresamente de las normas por las que debe regirse una hermenéutica razonable y católica.

claridad que, a pesar de la manera parcialmente nueva de ocuparse de la Escritura, la doctrina seguía siendo la antigua[97]. Casimiro Morcillo González, arzobispo de Zaragoza (España), formuló en su *votum* tres propuestas de mejoras relativas a los números 14 y 15 del esquema[98].

La siguiente intervención fue la de Edelby, arzobispo melquita, y tiene su propia breve prehistoria. Era evidente que la discusión conciliar, en general, se hallaba inserta dentro de una perspectiva de controversia teológica. Por este motivo, los representantes del patriarca Atenágoras I en el Concilio, A. Scrima y el jesuita Corbon (que estaba familiarizado con la teología oriental), ejercieron cierta presión sobre Edelby para que interviniera a fin de acentuar la limitación de semejante perspectiva de controversia teológica[99]. De hecho, Edelby, en su contribución, que no dejó de tener cierta repercusión, habló en este sentido. Subrayó que parte de las dificultades del esquema (sobre todo en el nº 12) se basaban en la polémica antirreformista y en los falsos problemas suscitados por ella[100]. Así, en la interpretación de la Escritura no podía separarse el envío del Espíritu Santo de la misión del Verbo encarnado; éste sería un primer principio para la interpretación de la Escritura. Un segundo principio: la Sagrada Escritura no debe entenderse únicamente como un libro, sino como una realidad litúrgica y profética. Un tercer principio: la santificación (*consecratio*) de la palabra humana (y del mundo), de la que habla la Escritura, exige la epíclesis, es decir, la invocación del Espíritu Santo; pero esta invocación es precisamente la sagrada tradición. Sin esta invocación para que descienda el Espíritu Santo, la historia del mundo sería ininteligible y la Sagrada Escritura permanecería como letra muerta. Un cuarto principio dice que la Sagrada Escritura ha de ser interpretada dentro de la totalidad de la historia de la salvación. El Espíritu que guía la interpretación de la Escritura es el Espíritu del cuerpo de Cristo. La tradición ha de contemplarse y vivirse a la luz del sacramento de la apostolicidad. Ahora bien, la autoridad de la Iglesia tiene su origen en la realidad litúrgica y profética. Como último principio Edelby mencionó «el sentido para el misterio». Dios se revela como un Dios oculto. Una de las dificultades teológicas de los últimos siglos nacía del intento de querer encerrar el misterio en fórmulas. Pero la plenitud del misterio sobrepasa no sólo una formulación teológica, sino también las limitaciones literarias de los escritos sagrados[101].

97. AS III/3, 301-303.

98. AS III/3, 303-306: 1) En la descripción de la historia de la salvación en el Antiguo Testamento, habría que resaltar la importancia, tan central, de la Ley, especialmente también la de los mandamientos del Decálogo. 2) El aspecto subjetivista de la experiencia de Israel en la presentación de la revelación del Antiguo Testamento debería quedar mucho menos acentuado en favor de la palabra revelada de Dios, que es más objetiva. 3) La idea de que la revelación del Antiguo Testamento contiene cosas imperfectas y provisionales («... etiamsi plura imperfecta et provisoria contineant...», nº 15) sería difícilmente compatible con la dignidad de la palabra de Dios y con la importancia del Antiguo Testamento. En vez de eso, habría que hacer ver claramente que el mensaje del Antiguo Testamento aparece únicamente como imperfecto a la luz del Nuevo Testamento.

99. Edelby, *Recuerdos*, 2 de octubre de 1964. Esta observación está redactada de manera bastante extraña, pero se ajusta al estilo de Edelby, que habla de sí en tercera persona y que, a consecuencia de verse impulsado por Scrima y Corbon, hace notar: «Msgr. Edelby portera cet nouvel aspect au Concile dans une intervention qu'il fera, au nom de sa Béatitude, lundi prochain».

100. AS III/3, 306-309.

101. La intervención de Edelby despertó un gran eco: durante los días siguientes le fueron llegando al arzobispo melquita declaraciones de aprecio y numerosas peticiones para obtener un ejemplar de su inter-

En nombre de los obispos de lengua alemana y de los obispos escandinavos, Eduard Schick, obispo auxiliar de Fulda (Alemania), habló sobre los capítulos cuarto al sexto[102], afirmando que estos capítulos eran un verdadero avance en la doctrina sobre la Sagrada Escritura, porque mostraban caminos para una fructífera teología y proclamación de la palabra. Rafael García y García de Castro, arzobispo de Granada (España), habló sobre los números 17, 19 y 20 del capítulo quinto[103]. William Philbin, obispo de Down and Connor (Irlanda), habló en nombre de treinta y cuatro padres e hizo que sus objeciones críticas fueran precedidas por una alabanza fundamental del nuevo esquema[104]. Preguntó luego críticamente por qué la historicidad de los relatos del Nuevo Testamento no se entendía en un sentido más extenso, por qué la verdad del Evangelio se limitaba a las palabras y a las obras de Jesús, por qué el concepto de verdad (puesto entre comillas al final del nº 19) no se entendía en sentido histórico, sino en el de una certeza acerca de la doctrina. Insistió en que los evangelios debían entenderse como relatos históricos en el sentido estricto de la palabra.

Antes de que el siguiente orador hiciera uso de la palabra, el secretario general comunicó el resultado positivo de las cuatro votaciones sobre el capítulo primero acerca del ecumenismo. A continuación podía proseguir ya la discusión del esquema sobre la revelación. Como respuesta a la pregunta de Philbin puede entenderse el *votum* de Joseph Heuschen, obispo auxiliar de Lieja (Bélgica)[105]. Entró de nuevo en la cuestión acerca de la historicidad de los evangelios y de su inerrancia, y trató de exponer claramente que la tradición evangélica, tanto la transmitida oralmente como la expresada en los evangelios consignados por escrito había transmitido fielmente palabras y obras de Jesús. Queda fuera de toda duda el carácter de proclamación que poseen los evangelios, los cuales tenían su lugar en la catequesis de la Iglesia primitiva. El objeto de esa proclamación no era únicamente «el Cristo de la fe», sino también las palabras y obras del Jesús histórico. Sin embargo, la Buena Nueva no pretendía sólo exponer en forma cronológica meras palabras y obras de Jesús, sino más bien mostrar el significado de esas palabras y obras y su vigor religioso en la vida de los creyentes bajo la dirección del Espíritu de la verdad.

Joseph Cordeiro, arzobispo de Karachi (Pakistán)[106], se refirió únicamente en su *votum* al capítulo quinto, con el cual él se hallaba fundamentalmente de acuerdo. Formuló

vención. Véase, a propósito, N. Edelby, *Recuerdos*, 5 de octubre de 1964. También el obispo italiano de Volterra expresó su impresión positiva por la claridad del contenido de la intervención y por la recuperación de la teología oriental. Cf. Bergonzini, *Diario*, 5 de octubre de 1964.

102. AS III/3, 309-311.

103. AS III/3, 312-314. En el nº 17 se opuso a la expresión de que los apóstoles «hubieran congregado a la Iglesia» («Ecclesiam congregarent»); él veía la labor de los apóstoles, más bien, en que «habían puesto el fundamento de la Iglesia». En el nº 19 le parecía inapropiada la expresión de que los apóstoles, «después de la muerte» del Señor, hubieran proclamado la fe, porque con esa expresión se oscurecía el hecho de que ellos daban testimonio de la resurrección del Señor. Se dedicó a discutir de manera detallada la expresión que aparecía en el nº 19 y que afirmaba que los evangelistas habían expresado su mensaje «en forma de proclamación» («in formam praeconii»). A él le parecía que eso no reflejaba el hecho de que la forma general de los evangelios es la de un relato histórico.

104. AS III/3, 314-316.

105. AS III/3, 317-321.

106. AS III/3, 321-323.

objeciones contra una oposición demasiado rígida a la perspectiva de las investigaciones de la crítica de las formas (perspectiva que en la formulación del esquema, en el nº 19, se describe «ut non ficta, ex creatrici potentia primaevae communitatis promanantia» [«como no fingida, sino procedente del poder creativo de la comunidad primitiva»]), y lamentó la «indigna reducción» que se hacía de la literatura epistolar neotestamentaria mediante la expresión «alia scripta apostolica» [«otros escritos apostólicos»]. Precisamente la teología de san Pablo debería ser mejor apreciada en esos párrafos.

Como último orador en la 94ª congregación general, hizo uso de la palabra Manuel del Rosario, obispo de Malolos (Filipinas)[107]. Él se hallaba de acuerdo con el esquema, pero quería que en el nº 20 se fundamentara mejor la idea de la esperanza escatológica («consummatio gloriosa in spe fundatur», en vez de «revelatur»); llamó también la atención sobre la yuxtaposición que se hacía en el nº 24 de «scripto et tradito» y que podía inducir a malentendidos, yuxtaposición que se explicaba únicamente por no haberse reflexionado bien sobre el concepto de la tradición. La única norma auténtica de la interpretación de la tradición apostólica es la Escritura, y la única norma de una interpretación auténtica de la Escritura es la tradición apostólica. Pero la única autoridad que aplica infaliblemente esta norma es el Magisterio. Así que, para mayor claridad, es preferible que el esquema hable de la «tradición apostólica», en vez de hablar «de traditione sacra».

En su diario del Concilio, Otto Semmelroth ofreció la siguiente síntesis del día 5 de octubre:

> Hoy hubo algunas buenas intervenciones acerca del esquema sobre la revelación. Especialmente el cardenal Meyer, de Chicago, impresionó por su excelente discurso, de profundidad teológica. Las votaciones sobre las cuatro primeras secciones del decreto sobre el ecumenismo tuvieron un resultado muy positivo. Por la tarde tuvo lugar la reunión de la Comisión Teológica. Yo me encontré con el obispo Volk en el Café S. Pietro, donde se hallaban también el profesor Ratzinger, el P. Rahner y el P. Grillmeier. En la reunión se examinó el nuevo texto sobre la naturaleza escatológica de la Iglesia. El nuevo texto ha llegado a ser ahora mucho mejor que en la primera versión. Examinamos el capítulo entero. Claro que no regresamos a casa sino a las ocho y media. [...] Hoy ha fallecido nuestro Padre General. Fue en cierto grado una figura trágica. Personalmente era un santo varón, pero en la dirección de la Compañía de Jesús no se hallaba evidentemente a la altura de su predecesor. En la reunión nos habíamos enterado ya de que se encontraba mal. Luego el arzobispo Felici anunció su muerte. El Papa estuvo con él poco antes de su muerte, cosa que yo considero como un gesto admirable. Así y todo, la Compañía de Jesús significa no poco en la vida de la Iglesia[108].

d) *«Nosotros estamos exaltando en esta aula a la Sagrada Escritura, no a la tradición»*[109]

La 95ª congregación general comenzó el 6 de octubre de 1964 –bajo la presidencia igualmente del cardenal Döpfner– con la distribución del esquema impreso sobre el

107. AS III/3, 323s.
108. ST, 90.
109. Así se expresa el *votum* de H. Volk, en AS III/3, 344.

apostolado de los laicos, juntamente con un informe detallado sobre él; esto era lo siguiente sobre lo que había que tratar[110]. Felici leyó luego los nombres de los oradores que iban a hablar sobre el esquema de la revelación y anunció la votación definitiva sobre el capítulo primero del decreto sobre el ecumenismo[111]. El primero en hablar del esquema sobre la revelación fue Armando Fares, arzobispo de Catanzaro y obispo de Squillace (Italia)[112]. Luigi Carli, obispo de Segni (Italia), consideró que era insuficiente, en el nº 19 del esquema, la confrontación con los errores, abusos e incertidumbres del método de la historia de las formas[113], «porque toda la vida sobrenatural y moral de los cristianos se basa en la verdad histórica del Evangelio». Constantino Caminada, obispo de Ferentino (Italia), advirtió contra una indiferenciada difusión de la Sagrada Escritura entre los fieles, porque es pedirles demasiado el que sepan interpretarla correctamente[114]. Recomendó ediciones comentadas de la Sagrada Escritura y otras ayudas para introducir a los fieles en el sentido de la Escritura. Pablo Barrachina Esteban, obispo de Orihuela, Alicante (España), se mostró también insatisfecho del «valor pastoral» del capítulo sexto (la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia)[115]. Ni la inmutabilidad de la Sagrada Escritura ni su trascendencia se acentuaban suficientemente como base de la veneración hacia la palabra de Dios. Smiljan Čekada, obispo de Skoplje (Yugoslavia), habló igualmente sobre el capítulo sexto, y criticó que este capítulo hablara en sentido demasiado optimista acerca de la comprensión de la Escritura, sin tener en cuenta las numerosas dificultades concretas (gran desconocimiento de la Sagrada Escritura, falta de traducciones a las lenguas vernáculas). Propuso la creación de una Sociedad Bíblica Internacional en la Santa Sede[116].

Hermann Volk, obispo de Maguncia (Alemania), concedió su *placet* fundamental al esquema en su totalidad, así como a los tres últimos capítulos sometidos a discusión[117]. Presentó algunas propuestas de mejora para el capítulo sexto. 1) Recogió de nuevo la idea de que Dios, en su revelación, no comunica verdades particulares ni desconocidas como tales, sino que en ella se revela a sí mismo. La liturgia es el lugar por excelencia del encuentro con la revelación. En este punto habría que establecer expresamente la re-

110. El texto se encuentra en AS III/3, 368-418.

111. Siguió luego la *relatio* de Charles Herman Helmsing, obispo de Kansas City (Estados Unidos), sobre el capítulo segundo del decreto sobre el ecumenismo (AS III/3, 328s). El secretario general hizo que se procediera luego a la votación, de tal manera que pudiera comenzar la serie de oradores que fueran a hablar acerca del esquema sobre la revelación.

112. AS III/3, 330-332. En el nº 14 el arzobispo quiso que se realzara más claramente el carácter histórico de muchos libros del Antiguo Testamento. De igual modo, no debía quedar duda alguna sobre el carácter histórico de los evangelios. No quería en absoluto que se pusiera en duda la inspiración o la inerrancia de la Escritura. Finalmente, el texto debía mencionar los grupos del evangelio («Gruppi del Vangelo»).

113. AS III/3, 332-335.

114. AS III/3, 336s.

115. AS III/3, 337-341.

116. AS III/3, 341-343. Enjuició escépticamente la colaboración ecuménica en el estudio y la interpretación de la Sagrada Escritura, mencionada en el nº 22 del esquema (a ese ecumenismo lo denominó «infantil» y «romántico».) Después de extenderse –sobrepasando el tiempo que se le había asignado– hablando sobre el «pancristianismo» y el «sincretismo cristiano», el moderador tuvo que llamarle al orden para que finalizara sus observaciones.

117. AS III/3, 344s.

lación con la constitución sobre la liturgia (especialmente con los nn. 31, 35, 51 y 56). «Así que la revelación no sólo plantea problemas científicos, sino que más bien nutre la vida espiritual, a cuyo servicio debe ponerse la ciencia teológica. En este sentido parece que a la Sagrada Escritura le corresponde una importancia especial, porque ella es en sí la palabra de Dios y no sólo contiene la palabra de Dios. En la sagrada liturgia se inciensa a la Sagrada Escritura, y no a la tradición». 2) En el esquema se habla muy poco de la fe como respuesta a la revelación de Dios, porque la revelación y la fe se implican la una a la otra. Sin la fe, la revelación no surte ningún efecto. «Así como Dios no revela cualesquiera verdades, sino que –en su misericordia– se vuelve bondadosamente hacia nosotros, así también el hombre recibe las verdades reveladas por medio de la fe; el hombre se vuelve como totalidad hacia Dios, y se abre a Dios no sólo con el entendimiento y la voluntad, sino que se entrega a sí mismo a Dios y a Él le entrega su vida». 3) El capítulo sexto debería hablar también de las condiciones requeridas para que seamos capaces de escuchar la palabra de Dios, a fin de que en la liturgia «la mesa de la palabra» pueda completarse con la del sacramento. Así, en el capítulo sexto habría que decir todavía algo más sobre la lectura de la Escritura (en la celebración de la eucaristía, en la recitación del breviario y en la lectura de la Escritura por parte de los fieles) y sobre su importancia espiritual[118].

Giovanni Ferreira, administrador apostólico de la Guinea Portuguesa, habló sobre el orden lógico del capítulo sexto revisado[119]; encontraba también defectuoso el orden de las citas. Además, aparecía muy poco clara la idea de que la Sagrada Escritura no es sólo el alma de la teología científica, sino que lo es también de la predicación, de la pastoral, de la teología de las misiones, así como de la liturgia y especialmente también de la teología mística. Según Pierre Boillon, obispo de Verdun (Francia), la afirmación de que la Sagrada Escritura es el alma de la teología tiene decisivas consecuencias pastorales[120]. La fe de la Iglesia tiene su condensación primaria en la Sagrada Escritura, y no en los documentos de la tradición en general o en las declaraciones y definiciones del Magisterio en particular, las cuales no deben considerarse como inspiradas. La finalidad de tales declaraciones y definiciones es, más bien, la de ser testimonios de la Sagrada Escritura y la de salvaguardar lo que la Sagrada Escritura dice. Con respecto al carácter infalible de las declaraciones del Magisterio, él advertía contra la idea de considerarlas como una especie de anticipación de la gloria futura, en lugar de ver en ellas una expresión de la Iglesia peregrina que, por tanto, es imperfecta y necesita que la consideremos siempre como fragmentaria y necesitada de complementación.

Carlo Maccari, arzobispo de Mondovi (Italia), habló igualmente sobre el capítulo sexto del esquema[121]. Se mostró fundamentalmente de acuerdo con el capítulo, pero consideró que la forma necesitaba mejorarse. Y así, propuso como título del capítulo: *De verbo Dei in vita ecclesiae* [«La palabra de Dios en la vida de la Iglesia»]. En el ca-

118. La última frase del nº 26 debía modificarse para que estilísticamente resaltara con mayor claridad la palabra de Dios.

119. AS III/3, 346-348.

120. AS III/3, 348-350.

121. AS III/3, 350-352.

pítulo final debían recogerse de nuevo los temas de todo el esquema, y no tendría que guardarse silencio sobre la palabra no escrita de Dios y sobre el magisterio vivo de la Iglesia. No se fomenta el diálogo ecuménico silenciando angustiosamente algo; y la actividad pastoral de toda la Iglesia se pone en tela de juicio cuando no se refuerza solemnemente la raíz de la vida eclesial, es decir, el Magisterio. Al mismo tiempo, con el cambio del título podría situarse a su debida luz el precioso tesoro de la tradición y «la fuente sumamente fructífera y constante del magisterio eclesiástico». En la teología que Maccari expresa aquí, puede verse una estima exagerada del magisterio eclesiástico, al que se atribuye una función cuasi-constitutiva de la fe. La tendencia del Concilio va en la dirección opuesta: los ministerios e instituciones no se describen como un fin en sí mismos, sino que a ellos se les atribuye una función al servicio del pueblo de Dios.

Precisamente en este sentido se expresó Christopher Butler, abad presidente de la Congregación Benedictina inglesa, quien abogó por la libertad para la investigación científica y por una fe cristiana madura[122]. Volvió sobre el nº 19 acerca del carácter histórico de los evangelios. Se trataba de un punto neurálgico, dado que por una parte surgían angustias acerca del necesario fundamento histórico de la fe, y por otro lado no debía restringirse la libertad para la investigación exegética. En favor de esta última abogó Butler de manera apasionada. Se dedicó extensamente al enfoque histórico-crítico y rogó encarecidamente a los padres que no tuvieran miedo de la verdad científica crítica, es decir, que no tuvieran miedo de que una verdad fuera a oponerse a otra, ni de que los exegetas fuesen desleales a la Iglesia y a la verdad. «Lo que nosotros deseamos no es un contentamiento pueril, apartando los ojos de la verdad, sino una historiografía verdaderamente crítica, en virtud de la cual podamos entablar diálogo con exegetas no católicos y preparar el camino para una fe cristiana madura y adulta».

Eduardo Martínez González, obispo de Zamora (España), habló en nombre de sesenta obispos (la mayoría de los cuales eran españoles y sudamericanos)[123]. Abordó el concepto de la inspiración, que él trató de desarrollar con ayuda de la doctrina escolástica acerca de la causalidad (Dios como la *causa principalis*, el hagiógrafo como la *causa instrumentalis*). Después de él, el obispo Aníbal Muñoz Duque, arzobispo de Nueva Pamplona (Colombia), habló en nombre de treinta y un obispos (la mayoría de ellos latinoamericanos)[124]. Estaba de acuerdo con los enunciados fundamentales del esquema, pero puso una objeción contra la identificación que se hacía de hecho entre la palabra de Dios y la Sagrada Escritura. Argumentó afirmando que, en la historia de la salvación, había no sólo una inspiración de la Escritura, sino también una inspiración profética para la palabra hablada, que fue la fuente de la predicación de Cristo y de los apóstoles. Así que la palabra de Dios, en sentido propio, es una palabra proclamada y no una palabra escrita. Esta palabra de Dios proclamada por Cristo y por los apóstoles

122. AS III/3, 353-355.

123. AS III/3, 355-359. De ahí dedujo el concepto de «inerrancia absoluta», que abarca también todos los datos históricos y geográficos de la Escritura. Repitió unas palabras de san Agustín: «No se encuentra ningún error en las Escrituras», y trató de suavizar la problemática afirmando que los métodos de la ciencia moderna no son infalibles. Por sobrepasarse en el tiempo que se le había asignado para hablar, fue interrumpido por el moderador, quien le amonestó para que pusiera fin a sus palabras.

124. AS III/3, 360-364.

se ha transmitido en la fe de la Iglesia, en su testimonio vivo, en la predicación y en la liturgia, bajo la dirección jerárquica de la Iglesia, mediante la asistencia del Espíritu Santo (aunque no por medio de inspiración). Así que habría que distinguir entre la transmisión del mensaje, que como tal no está inspirado y no constituye la palabra de Dios, y lo que se transmite, el kerigma cristiano, que es en realidad la palabra de Dios. En este mismo sentido hablaron también el concilio de Trento y el concilio Vaticano I acerca de la palabra de Dios transmitida oralmente. Por el contrario, sería peligroso considerar únicamente a la Sagrada Escritura como «palabra de Dios».

Juan Manuel González Arbeláez, arzobispo titular de Ossirinco (Colombia), fue el último orador que en la 95ª congregación general habló acerca del esquema sobre la revelación[125]. Al final de dicha congregación, el secretario general comunicó los resultados –enteramente positivos– de las votaciones sobre los capítulos primero y segundo del decreto sobre el ecumenismo, e inició la discusión del esquema sobre el apostolado de los laicos, anunciando la introducción a dicho tema por el cardenal Cento, introducción que tuvo lugar inmediatamente. Luego pasó revista a lo que se iba a tratar en la siguiente reunión (la 96ª congregación general, del día 7 de octubre), a saber, la *relatio* del obispo Hengsbach y el anuncio de los nombres de quienes habían solicitado intervenir en la discusión[126].

Al día siguiente, 7 de octubre, el diario católico «La Croix» publicó un juicio positivo de Max Thurian, monje de la Comunidad de Taizé, sobre el esquema. Pero no todo trascurrió según se hubiera deseado. Se siguieron intensificando las intervenciones cerca del Papa, a fin de conseguir de manera directa que el Papa retirara el esquema. Con este objetivo tuvo lugar una reunión, organizada por los cardenales Ruffini, Siri, Browne, Larraona y Santos[127]. Sin embargo, no faltaron tampoco por parte contraria las intervenciones en favor del esquema, como la de Max Thurian[128]. Hubo, además, numerosas observaciones por escrito que no fueron presentadas en el aula[129].

Después de la 95ª congregación general del 6 de octubre de 1964, los *modi* presentados por los padres al esquema *De divina revelatione* fueron incorporados a él, y revi-

125. AS III/3, 364-366. Su crítica se dirigió contra cuatro enunciados de los números 11 y 12 sobre la identificación que se hacía entre el contenido de la revelación y la Sagrada Escritura (identificación a la que él se opuso, lo mismo que lo había hecho el orador que había hablado antes que él); habló sobre la inerrancia de la Escritura (citándose un pasaje del concilio de Trento, pero distorsionándose su sentido); habló también sobre el concepto relativizado de la verdad atribuido al hagiógrafo, y sobre una inerrancia relativizada, la cual permitía que hubiera de hecho errores en la Escritura. Propuso el enunciado siguiente: «Nada de lo que en el discurso divino está expresado de manera humana y en palabras humanas es contrario en modo alguno a la autoridad y a la santidad de la Escritura».

126. O. Semmelroth, en su diario sobre el Concilio, sintetiza así los resultados de ese día: «En el aula se siguió votando sobre secciones del decreto sobre el ecumenismo. Estas votaciones han tenido hasta ahora resultados muy buenos. Se siguió discutiendo todavía sobre el esquema *De revelatione*. Las intervenciones de hoy ofrecieron una impresión menos buena. En parte fueron muy negativas. La del obispo Carli fue precisamente rastrera y demagógica. No reflejó correctamente, ni mucho menos, el contenido del capítulo sexto. Pero uno se da cuenta enseguida de que esas personas, por su extremismo, sus exageraciones y sus unilateralidades, se hacen insoportables. No se las toma ya verdaderamente en serio» (ST, 90s).

127. *Tagebuch* (9 de octubre de 1954).

128. Caprile IV, 135.

129. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 340-354.

sados del 20 al 21 de octubre por la subcomisión, y del 10 al 11 de noviembre por la Comisión Teológica. En la reunión del 20 de octubre, la minoría (Tromp, Schauf y Trapé) volvió a recordar a los miembros la necesidad de ofrecer una declaración sobre la tradición constitutiva. Tromp se basó para ello en la autoridad del Papa, cuya alocución con motivo de la conclusión del segundo período conciliar interpretó él en este sentido. Pero el informe de Betti suscitó igualmente objeciones por parte de Congar y de Philips. También se propuso devolver el esquema otra vez a la Comisión Mixta. Florit intervino enérgicamente para garantizar la ortodoxia del texto. No existía aún ningún acuerdo sobre la relación mutua en que se hallaban las palabras y las obras de Dios, ni tampoco acerca de si ambas eran constitutivas por igual de la revelación.

En todo caso, una decisión definitiva sobre la modificación del texto no se adoptó sino en la reunión plenaria de la Comisión Teológica, que tuvo lugar los días 10 y 11 de octubre. La decisión más extensa de la comisión central tenía que ver con la formulación de la inerrancia. Con ello se rechazó el intento de introducir el concepto de una «inerrancia absoluta». En vez de ello se adoptó la fórmula según la cual los libros de la Sagrada Escritura contienen la verdad de la salvación («veritatem salutarem»). Esta formulación fue aceptada por 19 votos sobre un total de 22. Sin embargo, durante el cuarto período conciliar volvió a encenderse la discusión[130]. Con fecha del 20 de noviembre el esquema fue impreso de nuevo y distribuido a los padres[131]. Así que el Concilio, durante su cuarto período de sesiones, se ocuparía nuevamente del esquema de la constitución sobre la revelación.

130. *Ibid.*, 354-361.

131. *Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum secundum. Schema Constitutionis dogmaticae «De divina revelatione»* (sub secreto), Typ. polygl. Vat. 1964, 48.

4
La Iglesia de los laicos: un descubrimiento del Concilio

HANJO SAUER

El esquema «Sobre el apostolado de los laicos», que fue presentado a los padres el día 6 de octubre, se hallaba dividido en los cinco capítulos siguientes:

1) La vocación de los laicos al apostolado (participación de los laicos en la misión de la Iglesia; el apostolado debe ser ejercido por todos en común y por cada uno en particular).

2) Comunidades y ámbitos de vida (los campos del apostolado: la familia, las comunidades eclesiales, el ámbito de la propia vida, las agrupaciones que están abiertas a todos).

3) Las metas (conducir al hombre hacia Dios; la configuración cristiana del orden temporal; la actividad caritativa).

4) Formas de asociación (condición de la asociación; la variedad de formas de organización; asociaciones de fieles según el derecho canónico; la Acción Católica; el aprecio de las asociaciones).

5) Principios que rigen el ordenamiento (la relación con la jerarquía; los obispos y los laicos; la colaboración con otros cristianos y con no cristianos)[1].

En una carta que Stefan László, obispo de Eisenstadt, escribió en agosto de 1963 a los padres conciliares de lengua alemana acerca del sentido y de la formación del esquema *De apostolatu laicorum*, resumía así los antecedentes del esquema:

> En vista del vigor del movimiento laical existente en la Iglesia durante los últimos decenios, y de la creciente importancia que ha ido adquiriendo la cuestión acerca de la situación y del apostolado de los laicos en la Iglesia, muchísimos obispos, en su respuesta a la pregunta formulada por la comisión antepreparatoria, pidieron al papa Juan XXIII que estas cuestiones se trataran en el Concilio. El Papa estableció para ello una comisión preparatoria especial con el nombre *De apostolatu laicorum*. Era una de las comisiones que trabajaron con mayor energía en la preparación del Concilio y contaba entre sus miembros no sólo con clérigos de los más diversos países del mundo, entre los que había obispos y teólogos, sino también y principalmente con dirigentes de organizaciones católicas de laicos, sobre todo de carácter internacional. La comisión

1. AS III/3, 368-384.

ocupó un lugar especial entre las demás organizaciones preparatorias, porque no contaba con una organización correspondiente en la curia. Esto originó algunas dificultades técnicas. El presidente de la comisión era el cardenal Cento; el secretario, Mons. Glorieux, miembro adjunto del «Comitato permanente dei congressi mondiali laici»[2].

La presentación del esquema *De apostolatu laicorum*, al comienzo del tercer período de sesiones del Concilio[3], estuvo precedida por casi cuatro años de labor intensa[4]. La comisión era consciente de la importancia del momento en que el esquema fue presentado por primera vez a todo el Concilio[5].

1. *«Los laicos no sólo están en la Iglesia, sino que ellos mismos son la Iglesia»*[6]

Hacia finales de la 95ª congregación general, el día 6 de octubre de 1964, el cardenal Cento, presidente de la Comisión para el apostolado de los laicos, y que ya durante el período de preparación del Concilio había sido presidente de la comisión competente, hizo uso de la palabra[7]. Señaló que el obispo Hengsbach, elegido relator por la co-

2. *Überblick über den Sinn und das Werden des Schemas «De apostolatu laicorum»*, ejemplar a ciclo-estilo, de seis páginas, del 12 de agosto de 1963 (Archivo diocesano del obispado de Essen, fasc. 108).

3. Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum secundum, *Schema decreti de apostolatu laicorum*, Typ. polygl. Vat. 1964, 14 páginas con una extensa *relatio* de 36 páginas.

4. Sobre el período preparatorio, cf. A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genève 1992, 284-290; G. Turbanti, *I laici nella chiesa e nel mondo*, en G. Alberigo-A. Melloni (eds.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962). Pasaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genova 1993, 207-272; HV 1, 165s, 182-186. Para los períodos del Concilio precedentes, cf. HV 2, 260, 382, 400-410, 483-485; HV 3, 329-334. M. T. Fattori, *La commissione «de fidelium apostolatu» del Concilio Vaticano II e la redazione del decreto sull'apostolato dei laici (settembre 1962-maggio 1963)*; este texto apareció posteriormente también como artículo en «Rivista di storia e litteratura religiosa» (1999); Id., *La commissione «de fidelium apostolatu» e lo schema sull'apostolato dei laici (maggio 1963-maggio 1964)*, en *Experiences, organizations and bodies at Vatican II*, Louvain 1999, 299-328. Sobre la historia del texto, F. Klostermann, *Einleitung und Kommentar zum Dekret über das Apostolat der Laien*, en LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterung*, segunda parte, Freiburg 1967, 585-701.

5. Fijémonos en el énfasis con que Glorieux, secretario de la comisión, exigió a todos los miembros que abandonaran cualquier otra actividad «ut labores nostrae commissionis praecedant omnes alias activitates, etiam conferencias episcopales nationales, vel alia huiusmodi» [«para que los trabajos de nuestra comisión tengan preferencia sobre todas las demás actividades, incluso las de las conferencias episcopales nacionales, y otras actividades por el estilo»]. Con esta finalidad instó a los expertos a que se mantuvieran a disposición de los miembros, para que éstos pudieran seguir y entender mejor la discusión que se desarrollaba en el aula. La secretaría había establecido ya la *ratio procedendi*, a fin de que pudiera comenzar el debate. El secretario dio a conocer la manera de proceder a las cinco subcomisiones, según la cual cada una debía preocuparse especialmente de las observaciones que correspondieran al campo de su respectiva competencia. Después que las observaciones de los padres conciliares se hubieran dividido entre las que tenían más importancia y las que tenían menos importancia, había que estudiar en especial aquellas formulaciones que habían sido aprobadas por una mayoría de dos tercios. Después de la redacción de la *relatio scripta*, la comisión debía aprobar o rechazar en una asamblea plenaria las enmiendas que hubieran sido propuestas por una mayoría de dos tercios. Cf. F-Glorieux XXXIII, 589, p. 1, del 9 de octubre de 1964.

6. Así se expresó el cardenal Cento en su introducción; cf. AS III/4, 421.

7. AS III/4, 418-421.

misión, era el que iba a hacer uso de la palabra después de él (al comienzo de la 96ª congregación general)[8]. Cento comenzó dando las gracias a todos los padres conciliares y a los laicos (*utriusque sexus* [«de ambos sexos»]) que habían cooperado en la elaboración del esquema; recordó igualmente la alegría que supuso para muchos laicos en todo el mundo el hecho de que el papa Juan XXIII, en la preparación del Concilio, hubiera establecido una comisión especial para el apostolado de los laicos. Esto era una señal manifiesta de lo muchísimo que la jerarquía apreciaba la colaboración de los laicos en la realización de la tarea común, que no era otra sino la continuación de la misión salvífica de Jesucristo.

Cento dijo después que el tema del apostolado de los laicos se hallaba íntimamente relacionado con los fines específicos del Concilio, según lo entendían tanto el papa Juan XXIII como Pablo VI. Este apostolado respondía en gran medida a los objetivos pastorales. El esquema se encaminaba a imprimir en los miembros de la Iglesia la idea de la vocación cristiana recibida por medio del bautismo, y la idea de la participación activa de los laicos –juntamente con el clero, aunque no en el mismo grado– en la preparación del camino para la llegada del reino de Dios. El esquema respondía, además, al espíritu ecuménico del Concilio, porque la vida de los creyentes en Cristo, en la medida en que se ajusta a la doctrina del Evangelio, está animada por un impulso apostólico y por el amor de Cristo, un amor que se extiende no menos a los hermanos separados e incluso a los no cristianos. Con la acogida abierta del apostolado laical por parte de la jerarquía, se desvirtuaba también aquel prejuicio de que en la Iglesia católica los laicos estuvieran condenados a la pasividad.

Al final de su introducción, Cento dirá que la cuestión del apostolado de los laicos es un asunto de la máxima importancia para la Iglesia. Se exhorta a los pastores a tener confianza en los laicos, especialísimamente en los jóvenes, entre los que hay muchos que tienen cada vez mayor ansia de ponerse por completo al servicio de la causa de Cristo. Los laicos han de tener del mismo modo confianza en sus pastores y deben mostrarles el debido respeto y ver en ellos a la persona de Cristo. Es verdad que, por voluntad del Señor, existe una diferencia entre los pastores y los laicos, pero se trata precisamente de una diferencia, y no de una distancia. El sacerdocio especial y el sacerdocio universal de todos los creyentes son un sacerdocio sacramental y están destinados al servicio: ambos tienen su origen en el sacerdocio eterno de Cristo. «Los laicos no están simplemente *en la Iglesia*, sino que, juntamente con nosotros, *son la Iglesia*, y son miembros vivos y activos de la misma. Tengamos, pues, con ellos un solo corazón y una sola alma: llevemos a feliz término el deseo supremo de nuestro Redentor»[9]. Cento concluyó diciendo que ahora correspondía a los padres el formarse un juicio sobre el esquema.

8. La comisión celebró sus dos primeras reuniones del tercer período en los días 22 y 29 de septiembre. En ellas se examinó si era oportuno convocar una subcomisión bíblica. Se aprobó el texto del informe de Hengsbach, y se expresó el deseo de que los laicos pudieran también hacer uso de la palabra en el aula. Cf. *Acta Commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»* III, 117-121.

9. AS III/4, 421.

2. *La vocación de todos los creyentes*[10]

Franz Hengsbach, obispo de Essen, presentó el informe sobre el esquema del decreto *De apostolatu laicorum* el día 7 de octubre de 1964, en la 96ª congregación general[11]. Hizo notar que el esquema debía haberse discutido ya durante el segundo período conciliar, pero que por razones de tiempo no había sido posible tratar de él. En la última congregación general de ese segundo período de sesiones (la 79ª congregación general celebrada el 2 de septiembre de 1963) se había dicho algo, en un brevísimo informe, acerca del origen y del contenido del esquema, y se habían formulado también algunas propuestas de mejora. Gracias a esa exposición, la comisión había conseguido ya, durante la intersesión, que la Comisión de Coordinación eliminara el esquema sobre el apostolado de los laicos de la lista de los «mini-esquemas». En la versión revisada del texto, de abril de 1964, el esquema *De apostolatu laicorum* apareció entre aquellos seis esquemas sobre los que había que discutir y que votar[12]. Mientras tanto el esquema había sido revisado profundamente. Hengsbach explicó primeramente cuál era el contexto del esquema: había que considerarlo en estrecha conexión con el capítulo cuarto de la constitución *De ecclesia.* La Comisión Teológica había decidido ya, a finales de abril de 1963, que ni el capítulo sobre los laicos ni el que hablaba sobre los religiosos fueran incluidos en el esquema *De ecclesia* como si el primero fuese una especie de fundamentación doctrinal y el segundo una exposición disciplinar. La decisión trataba de impedir que se hiriese sensiblemente la autonomía de las distintas comisiones y que se mezclaran textos que poseían distintas finalidades, uno de ellos doctrinal y el otro disciplinar. La Comisión Teológica opinaba que ella poseía «la charge et la responsabilité» («el encargo y la responsabilidad») de la redacción de esos capítulos, aunque ésta se hubiera confiado a la Comisión Mixta para su redacción definitiva. Se encargó al cardenal Ottaviani que pidiera a Cicognani, secretario de Estado, «d'incliner le droit en faveur de la discussion par la seule commission théologique» [«inclinar el derecho en favor de la discusión por la sola Comisión Teológica»]. Así que, por un lado, existía este deseo de supremacía, al mismo tiempo que, por otro lado, la discusión sobre el esquema del apostolado tropezaba con la dificultad de hallar una definición del laico que evitara la concepción puramente negativa del Código de Derecho Canónico, pero que hiciera algo más que limitarse a identificar a los laicos con los simples fieles[13].

10. Cf. AS III/4, 17.
11. AS III/4, 15-54.
12. *Elenchus schematum Constitutionum, Decretorum, Positionum et Voti,* en AS V/2, 500s. Para la descripción de los denominados «Mini-Schemata», cf. Grootaers, *Sinergie e conflitti nel Vaticano II,* en M. T. Fattori-A. Melloni (eds.), *L'evento e le decisioni. Studi sulla dinamiche del Concilio Vaticano II,* Bologna 1997, 391. Los padres fueron informados oficialmente de este cambio el día 16 de octubre de 1964, después de que la idea de una presentación provisional de los esquemas fuera desechada definitivamente, tal y como lo había decidido el día anterior la Comisión de Coordinación. Cf. AS III/5, 9s, y AS V/3, 21-24. Desde entonces todos los esquemas debían discutirse en el aula después de una votación previa sobre la aceptación o el rechazo por parte de la asamblea plenaria del Concilio.
13. Desde 1963 existía una Comisión Mixta compuesta por quienes se ocupaban del apostolado de los laicos y por miembros de la Comisión Teológica. Sin embargo, esta Comisión Mixta no había producido re-

Además, la comisión preparatoria del esquema sobre «el apostolado de los laicos» contribuyó con gran parte de su contenido al esquema sobre «la Iglesia en el mundo moderno». Pero también en otros esquemas había contenidos que afectaban al esquema sobre el apostolado de los laicos, por ejemplo, en los decretos sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia, sobre los medios de comunicación social, en los esquemas sobre los sacerdotes, sobre la actividad misionera de la Iglesia, sobre las escuelas católicas y en el *votum* sobre el sacramento del matrimonio. Muchas cuestiones jurídicas había que dejárselas a la comisión para la reforma del Código de Derecho Canónico. Para cuestiones más particulares, podía crearse un directorio posconciliar; éste era susceptible de quedar a cargo de las conferencias episcopales y de los mismos laicos que estuvieran dedicados al ejercicio del apostolado en la Iglesia.

Una segunda observación se refería a la historia del texto del esquema. Esta historia había pasado por tres fases: una en la comisión preparatoria, dos en la comisión conciliar. Sobre las líneas esenciales del desarrollo informa la *relatio* impresa (en p. 24-26), que precede al texto del esquema[14]. Sobre la última fase del texto diremos únicamente lo siguiente: las opiniones de los padres conciliares, recibidas hasta enero de 1964, habían sido tenidas en cuenta en la redacción del esquema. Y el texto se había abreviado con arreglo a los *vota* de los padres y al encargo de la Comisión de Coordinación[15]. Siete conferencias episcopales, ochenta y cinco padres conciliares colectivamente y setenta y cinco padres conciliares individualmente habían presentado observaciones no sólo sobre cuestiones fundamentales, sino también sobre cuestiones de detalle. El examen y la selección de las propuestas se hallan documentados en la tercera parte de la *relatio* escrita (p. 29-58) ya mencionada[16]. La versión actual del texto fue examinada y aprobada de común acuerdo por cinco subcomisiones a comienzos de marzo, y luego por varias reuniones plenarias de la comisión. En comparación con el proyecto anterior, la extensión del texto había quedado reducida en una cuarta parte, y éste poseía ahora una nueva estructura. El nuevo texto fue enviado en mayo a los padres conciliares. La comisión había examinado ya las observaciones de tres conferencias episcopales y de diez padres conciliares en particular, que habían sido enviadas a comienzos de este tercer período de sesiones. Algunas pequeñas enmiendas y modificaciones del texto se encuentran en el apéndice de la *relatio*.

En la segunda parte de su informe Hengsbach habló sobre el contenido del esquema. El proemio acentúa la gran importancia del apostolado laical para nuestro tiempo, así

sultados. Además, no se había logrado llegar a una decisión acerca de cuál de los dos órganos debía ofrecer al otro los fundamentos doctrinales para el apostolado de los laicos. Consúltese a este propósito el protocolo de la Comisión Teológica del 15 al 31 de mayo de 1963: *Relatio III conventus commissionis doctrinalis (15-31 maii 1963)*, F-Florit con copia también en el ISR, 10-13, así como el protocolo de la Comisión para el apostolado de los laicos: *Acta commisionis conciliaris De fidelium apostolatu: Storia del testo (1962-1964)*, redactado por A. Glorieux y P. Dalos a partir de extractos de informes destinados a los obispos que eran miembros de la comisión. Cf. F-CT 31/1, «Archivio de 'La Civiltà Cattolica'»; igualmente F-GLX L/810 y L/811, «Archivio del Consilium pro laicis».

14. Cf. AS III/3, 384-387.

15. En las subcomisiones se examinaron las observaciones que habían llegado antes de enero de 1964, y se recopilaron en las *animadversiones*, a fin de presentar los puntos controvertidos.

16. Cf. AS III/3, 390-418.

como las intenciones prácticas y pastorales del decreto. El capítulo primero (Sobre la vocación de los laicos al apostolado) contiene tres números: 1) La participación de los laicos en la misión de la Iglesia. 2) Sobre el apostolado, que debe ser ejercido por todos en común y por cada individuo en particular. 3) Sobre la formación apostólica. El texto «describe la naturaleza del apostolado de la Iglesia e insiste en la participación de todos los creyentes en él; explica el fundamento sacramental y el alcance de este apostolado, que afecta incluso al orden temporal»[17]. Recuerda elementos del apostolado, como son la oración, el asemejarse a Cristo, el testimonio de la propia vida, de la evangelización y de la irradiación en los distintos ámbitos de la sociedad. La formación para el apostolado debe considerarse en conexión con la educación cristiana.

El capítulo segundo (Sobre las comunidades y los ámbitos de la vida) enumera determinados campos del apostolado (nº 4) y contempla especialmente cuatro de ellos: la familia (nº 5), las comunidades eclesiales, que son la parroquia, la diócesis y la Iglesia universal (nº 6), los ámbitos de la vida propia de los laicos (nº 7) y las asociaciones que están abiertas a todos (nº 8). Por falta de tiempo Hengsbach abrevió su texto de la *relatio* al hacer la presentación verbal del mismo en el aula conciliar, de tal manera que la idea importante que afirma que la familia no es solamente lugar de la atención pastoral, sino también «sujeto del apostolado», se encuentra únicamente en el texto impreso de la *relatio*[18].

El capítulo tercero (Sobre los objetivos) se ocupa de las diversas formas del apostolado. En primer lugar se acentúa la unidad concreta del apostolado laical (nº 9), y luego se habla sobre los dos ámbitos distintos que son objeto del apostolado, a saber, la conversión de los seres humanos y el progreso de los mismos hacia Dios (nº 10). El orden temporal debe quedar animado por el espíritu cristiano (nº 11). A causa de su importancia especial, se dedica una sección separada a la actividad caritativa (nº 12).

El capítulo cuarto (Sobre formas de asociación) contiene cinco números, a saber, sobre la importancia de las formas de asociación (nº 13), sobre la gran diversidad de las mismas (nº 14), sobre la asociación de los creyentes, en cuanto que tal asociación tiene o ha de tener una base jurídica (nº 15), sobre la Acción Católica (nº 16), y sobre el aprecio que hay que tener a estas formas de asociación (nº 17). De manera particular al tratar de la Acción Católica, fue necesario tener en cuenta la gran diferencia existente entre las regiones, así como las circunstancias históricas, geográficas, culturales y sociales. Especialmente sobre la Acción Católica, los padres conciliares mostraron considerables diferencias de opinión, como puede verse claramente por la documentación en que se exponen las actitudes de los mismos[19].

17. AS III/4, 17.
18. AS III/4, 18.
19. Cf. AS III/4, 710-824. La Acción Católica fue uno de los puntos decisivos de la discusión, primeramente en la comisión preparatoria y luego en la comisión conciliar. Detrás de las críticas con que este capítulo fue recibido, se hallaban las dificultades que habían surgido en los años que precedieron al Concilio. El principal problema suscitado en relación con la Acción Católica era el de su denominación común. Los modelos eran muy diferentes: la Acción Católica según el modelo latino(-americano) y según el modelo de las federaciones, en la línea del modelo francés y en consonancia con las experiencias habidas en Alemania durante el tiempo de la posguerra y en los Estados Unidos. Existía el problema de la legitimación y el de la relación entre las formas de organización que se orientaban hacia la evangelización como tal y las que se

El capítulo quinto (Sobre el mantenimiento del orden) trata de la relación del apostolado de los laicos con la jerarquía. Se mencionan diversas formas de relación (n° 18); luego se habla de la cooperación de los pastores y de los laicos en el apostolado laical, y se habla también de los laicos que de manera permanente o por un tiempo limitado se ponen al servicio de la Iglesia (n° 19). La colaboración mutua entre diversas organizaciones e instituciones en distintos ámbitos, especialmente si estaba canalizada a través de una secretaría común en la Santa Sede, fue objeto de estudio (n° 20). El capítulo termina con la recomendación de que los laicos colaboren con otros cristianos y no cristianos (n° 21). Hengsbach recalcó nuevamente que la finalidad de la secretaría pontificia era de naturaleza informativa, investigadora y asesora, y no pretendía en absoluto impartir instrucciones a los laicos para que ellos desempeñaran sus actividades nacionales e internacionales. Sin embargo, tal cosa no era necesario afirmarla específicamente en el texto. El esquema termina con una invitación a participar en la única misión de Cristo y de su Iglesia, y a adaptar en el futuro esta misión a las necesidades de los tiempos.

En la tercera parte de su *relatio*, Hengsbach habló del método previsto para la mejora ulterior del esquema. Se había establecido una reducida subcomisión de exegetas para que examinaran las referencias que se habían hecho a la Sagrada Escritura. Hasta ahora no estaba terminado aún el texto definitivo del Concilio sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. El esquema sobre el apostolado de los laicos tenía que hallarse coordinado con ese documento. Se habían manifestado deseos expresos de una exposición de los elementos que constituían la espiritualidad de los laicos; sin embargo, de ello trataba el capítulo quinto del esquema sobre la Iglesia. Se había manifestado igualmente el deseo de que existiera una «conexión orgánica entre las comunidades eclesiales, las familias, los ámbitos de la vida y las asociaciones católicas relacionadas con el apostolado de los laicos»[20]. Asimismo, había que completar lo que se había dicho sobre el apostolado de los laicos en el orden internacional.

centraban en «la impregnación cristiana de todas las instituciones temporales». En cualquier caso la finalidad era una recristianización, pero el método para conseguirla podía variar considerablemente. Sobre esta discusión, cf., entre otros: A. Z. Serrand, *Réflexions sur l'Action Catholique ouvrière*: La Vie intellectuelle 13 (1945) 40-61; A. Hayen, *Le désintéressement de l'Action catholique*: Nouvelle Revue Théologique 67 (1945) 810-827. Una declaración típica de la finalidad común, a pesar de los diversos presupuestos, es el artículo editorial del primer número de «Masses ouvrières», publicación vinculada con la Acción Católica de los trabajadores (serie especial, 1944, 5). Cf. además J. Comblin, *Échec de l'Action Catholique?*, Paris-Bruxelles 1961, así como el análisis crítico de G. Jarlot, *Action catholic ou apostolat des laïcs?*: Nouvelle Revue Théologique 84 (1962) 952-957, en el cual Jarlot introduce la distinción entre acción católica, acción caritativa y acción social, y se vuelve contra un concepto de la Acción Católica que lo abarque todo. Se expresa también en ello un eco de la discusión suscitada a consecuencia de la propuesta del Papa Pío XII, en el segundo Congreso mundial del apostolado de los laicos, para que se aceptase un concepto amplio de la Acción Católica. Cf., a propósito, F. Klostermann, *Die Problematik des Laienapostolates nach dem zweiten Weltkongreß in Rom*: Theologisch-praktische Quartalschrift 106 (1958) 89-104. El discurso de Pío XII está caracterizado por la oposición a la propuesta de Karl Rahner, según el cual los laicos que tienen como ocupación principal el servicio a la Iglesia deberían ser considerados como parte de la jerarquía. Cf., a propósito, K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II, Einsiedeln 1955, 339-373. Los intereses que podían ocultarse detrás de esta forma de apostolado laical pueden verse claramente en H. Schauf, *Über die dogmatisch-kirchentrechtliche Grundlage des Laienapostolats in der Kirche*, Aachen 1958, 8-31.

20. AS III/4, 22.

Hengsbach terminó su *relatio* dando las gracias a los padres conciliares que habían presentado ya sus respectivas opiniones acerca de este nuevo texto, y agradeció también a los oyentes, varones y mujeres, cuyos puntos de vista habían influido igualmente en el texto. Dio las gracias, en fin, a todos aquellos –laicos, sacerdotes y religiosos– que habían colaborado en el proceso de elaboración de las ideas de la comisión[21]. Para terminar, el orador recordó al concilio Vaticano I, que en la exposición de su eclesiología se había propuesto originalmente tratar también acerca de los laicos.

3. *La irreemplazable tarea propia del laico*[22]

Después que Hengsbach pronunciara su *relatio*, comenzó la discusión sobre el esquema el día 7 de octubre de 1964 en la 96ª congregación general[23]. El primero en hablar fue el cardenal Joseph Ritter, arzobispo de San Luis (Estados Unidos)[24]. Criticó de modo especial el espíritu clerical, jurídico y unilateralmente favoritista[25] del actual esquema. Había que insistir más intensamente en la naturaleza del apostolado mismo, en sus diversas formas y en la espiritualidad específica de los laicos. En lo que respecta a la nueva disposición del esquema, habría que tomar el proemio del capítulo sobre los laicos del esquema sobre la Iglesia. El decreto mismo, que tendría que ser esencialmente más breve, debería constar de tres partes: 1) la esencia del apostolado, 2) las diversas formas de apostolado, y 3) la santidad del laico como característica esencial del apostolado[26]. Después de Ritter habló Michael Browne, cardenal de la curia[27]. Consi-

21. Desde el primer período del Concilio, la Comisión para el apostolado de los laicos había consultado ya, de manera semioficial, a muchas organizaciones del mundo laical. Esta consulta se condensó en una lista de observaciones que fueron discutidas por la comisión, y que en parte fueron incorporadas al nuevo texto que se había estado revisando durante el primer período conciliar. Tales organizaciones, además de COPECIAL, eran el «Bureau International Catholique de l'Enfance», el «Centre Catholique International de Coordination auprès de l'UNESCO», el «Centrum Internationalis Tertii Ordinis Carmelitani», la «Fédération Mondiale des Congregations Mariales», el «National Council of Catholic Men and Catholic Women», la «Fédération Mondiale des Jeunesses Féminines Catholiques», la «Jeunesse Étudiante Catholique Internationale», el «Centre international d'études et de formation religieuse Lumen Vitae», el «Mouvement international de la Jeunesse agricole et rural catholique», la «Pax Romana», el «Centre d'information des OIC à Genève», la «Union Mondiale des Enseignants Chrétiens», la «Fédération internationale des Hommes Catholiques Unus Omnes». Cf., a propósito, *Schema on the Lay Apostolate* (Unofficial translation prepared by the COPECIAL secretariate), en F-CT 34/C/15 del 26 de febrero de 1963, y F-CT 34/C/8. Cf. además *Summary of the discussions on the: Schema constitutionis «De apostolatu laicorum»*, 26/28 de febrero de 1963, 1-19, y *Acta commissionis*, en F-CT 31/1, 28.

22. P. E. Charbonneau, obispo de Hull (Canadá), declaró: «Munus valde specificum adimplent, quod radicaliter suum est et quod non potest ab aliis adimpleri...» [«Realizan una tarea específica que es radicalmente suya y que no puede ser realizada por otros...»]. Cf. AS III/4, 33.

23. AS III/4, 24-27.

24. AS III/4, 24-27. El esquema –dijo– abarca, desde luego, casi todo el contenido de un decreto conciliar sobre el apostolado de los laicos, pero es inaceptable en la forma actual, porque la disposición de las materias muestra considerables deficiencias. Hay que omitir lo superfluo e introducir una disposición nueva.

25. AS III/4, 25. El orador utilizó el término *favoritism* en el sentido de una administración favoritista.

26. En forma escrita Ritter presentó algunas observaciones sobre el esquema, en las cuales él se refiere expresamente a las exigencias de nuestro tiempo con respecto al apostolado laical; AS III/4, 26s.

27. AS III/4, 27-29.

deró que en general el esquema era bueno, pero abogó por que en el texto se acentuara la idea de dar alguna orientación para los laicos. Muy significativamente citó del proyecto del texto aquellas palabras de san Ignacio de Antioquía: «Nihil sine episcopo» [«Nada sin el obispo»]. Y quiso que se subrayara bien en el texto el deber de los laicos de obedecer al párroco.

Remi De Roo, obispo de Victoria, en la Isla de Vancouver (Canadá), habló en nombre de quince obispos canadienses[28]. Acentuó la importancia del tema y se refirió a dos elementos esenciales del apostolado laical. El primero es la vocación de la Iglesia y de los cristianos. En Cristo la creación y la redención se hallan unidas. Así que los cristianos poseen una doble vocación: por un lado, el deber de continuar y completar la creación (en los ámbitos de la labor artesanal, de la economía, de la educación, de la ciencia, de la tecnología, etc.); por otro el lado, la pertenencia al pueblo de Dios eleva la vocación humana a la dignidad de apostolado cristiano. Estos dos aspectos –natural y sobrenatural– del apostolado se hallan inseparablemente unidos entre sí. El segundo elemento es la meta y rasgo específico del apostolado laical, a saber, el de proclamar, por un lado, el reino de Dios, y el de conducir, por otro lado, al mundo entero hacia su perfección. «El pueblo de Dios en su totalidad tiene el encargo de difundir la palabra y de anunciar la llegada del reino de Dios»[29]. Así que la responsabilidad de los laicos es básicamente la de llevar a cabo el plan divino.

Paul Émile Charbonneau, obispo de Hull (Canadá), argumentó en forma parecida[30]. En el esquema hay buenos elementos, de los que él se alegra; pero habría que subrayar más claramente los elementos específicos de la importancia del laico, en qué consiste concreta y prácticamente la vocación de los laicos y cómo habría que formar a los mismos para que respondan a su vocación. Además debería definirse claramente lo que es la Acción Católica; asimismo, habría que enumerar los elementos constitutivos de la colaboración entre los clérigos y los laicos. Charbonneau se preocupó en todo ello de exponer la irreemplazable tarea propia de los laicos, que debe quedar bien afirmada en una teología acerca del pueblo de Dios. «En los laicos mismos está presente la plena y total vocación apostólica del pueblo de Dios, y por cierto, de una manera propia y especial, que es distinta de la forma de la jerarquía»[31]. La formación de los laicos debe efectuarse partiendo de dos principios: del misterio del Cristo pascual, y del contacto con la vida de los hombres. Finalmente, opina, el esquema está muy necesitado de mejora en cuanto a la presentación que hace de la Acción Católica. El orador terminó refiriéndose a la gran importancia de la colaboración entre clérigos y laicos, y a la necesidad de que, ya en la formación de los sacerdotes, se evitara cualquier forma de clericalismo.

28. AS III/4, 29-32.

29. AS III/4, 30. A pesar de que esta formulación se presta a malentendidos (la llegada del reino de Dios, en sentido estricto, no puede quedar nunca bajo la responsabilidad del hombre, ¡pero sí es responsabilidad del hombre el reaccionar ante la iniciativa precedente de Dios!), se siente aquí la intención de tener en cuenta la eclesiología de la *Lumen gentium*.

30. AS III/4, 33-36.

31. AS III/4, 33. Finalmente, partiendo de una teología de la encarnación, Charbonneau quiso que se viera claramente cuál es la tarea central de los laicos en el mundo, sin la cual la Iglesia no puede ser fermento de la Buena Nueva en el mundo.

Paul Sani, obispo de Den Pasar, habló en nombre de la Conferencia episcopal indonesia[32]. En vez de comenzar enumerando los elementos del apostolado laical, sería preferible hacerlo con una descripción de la situación de la vida de los laicos en el mundo actual. De ahí se deducirían luego las exigencias y las posibilidades del apostolado. Habrá que hacer ver claramente qué quiere decir en concreto lo de animar con el espíritu cristiano el orden secular. Los laicos deben responder a lo que es su misión, no junto a sus tareas seculares, sino en esas tareas mismas. Angelo Fernandes, obispo auxiliar de Delhi (India), habló después en nombre de los obispos indios[33]. Esbozó la importancia del apostolado laical, presentándolo en conexión con la lucha mundial contra el hambre y la pobreza y a favor de la justicia social. Y mostró la vinculación interna del tema con las encíclicas *Mater et magistra* y *Pacem in terris*, y con el esquema XIII (sobre la Iglesia en el mundo actual).

Después de él habló Léon-Étienne Duval, arzobispo de Argel (Argelia)[34]. Formuló sus propuestas en nombre de los obispos de África del Norte, que se referían a las experiencias de los laicos que vivían entre los no cristianos. En el esquema habría que mostrar el fundamento del apostolado laical. Este fundamento teológico era doble: 1) los cristianos, especialmente los laicos, están unidos en muchos aspectos (cultura, moral, intelectualidad, etc.) con los más diversos grupos de la sociedad; 2) la Iglesia, como realidad mística, no se limita a sus propias fronteras visibles[35]. El Espíritu Santo, que es el alma de la Iglesia, llena el orbe de la tierra. Esto quiere decir que los cristianos no sólo deben dar algo a los no cristianos, sino que también deben recibir algo de ellos.

Mauro Rubio Repullés, obispo de Salamanca (España), reconoció el progreso que se había logrado en la elaboración del esquema[36]. El capítulo de la introducción debía dividirse en dos partes, a saber, una descripción pastoral y sociológica del estado laical (con sus dimensiones espirituales y seculares), y una exposición de la naturaleza del apostolado, así como de su actividad secular y civilizadora. Luego había que mostrar las distintas formas de asociación (según fuera su respectiva relación con la jerarquía eclesiástica). Finalmente, había que animar a los obispos, sacerdotes y religiosos a que dedicaran su atención y solicitud a este apostolado. El último orador en hablar en la 96ª congregación general fue Carlo Maccari, arzobispo de Mondovi (Italia)[37]. Declaró crí-

32. AS III/4, 37-42.
33. AS III/4, 42-45.
34. AS III/4, 45-48. El texto sería excelente en muchas cosas y digno de elogio.
35. Fue clara la referencia a la *Mystici corporis*, donde se realzaba la importancia de la unidad no sólo del centro con la periferia, sino también de las distintas partes del organismo de la Iglesia. Este documento revaloriza también el papel de los laicos en una distribución de las energías y las iniciativas creativas, haciéndolo en el marco de un programa que prevé la actividad de los cristianos en el ámbito social («temporal»). Dirigiendo su atención a los cambios habidos en todo el marco eclesiológico, Y. Congar había dado cuenta de ello en el Bulletin d'Ecclésiologie (1939-1946). Cf. Revue des sciences philosophiques et théologiques 31 (1947) 77-96 y 272-296. Este cambio en la teología del laicado es evidente. Cf. M. T. Fattori, *Il tema dei laici dagli anni trenta al Concilio Vaticano II. Rassegna delle fonti e dei percorsi (1930-1965)*: Cristianessimo nella storia 20 (1999) 325-381, especialmente 325-336.
36. AS III/4, 49-51. En su intervención se refirió a la estructura global y a la organización interna del esquema.
37. AS III/4, 51-54.

ticamente que el esquema no siempre satisfacía las expectativas. Daba la impresión de que el desarrollo interno de las ideas quedaba a veces entrecortado; el latín empleado no era nada bueno; había repeticiones. No obstante, dada la complejidad de la materia, la división del esquema era aceptable. Maccari quería que se hiciera un claro deslinde entre el apostolado en sentido estricto, que por institución divina corresponde exclusivamente a la jerarquía, y el apostolado propio de los laicos.

En su diario sobre el Concilio escribía Otto Semmelroth el día 7 de octubre:

> Muchos obispos están muy disgustados por el ritmo con que se desarrolla el Concilio. Les irrita que el plazo para notificar que van a efectuar una intervención sea tan breve. No se entiende por qué eso tiene que ser así, y se sospecha que la curia tiene la intención de que con la presente sesión finalice el Concilio. El obispo Volk ha escrito ya una carta sobre este punto al cardenal Frings. Hoy por la tarde habrá una reunión del consejo de presidentes y de los moderadores con la Comisión de Coordinación, en la que se van a discutir estas cosas. En el aula comenzó la discusión sobre el esquema *De apostolatu laicorum*. Se criticaron bastantes cosas de él. El cardenal Ritter pensaba que el esquema era demasiado clerical[38].

4. *El apostolado de los laicos, «un movimiento lleno de dinamismo y de diversidad»*[39]

En la 97ª congregación general, el día 8 de octubre de 1964, presidida por el cardenal Suenens, el primer orador en hablar sobre el esquema del apostolado de los laicos fue Eugene D'Souza, arzobispo de Bhopal (India)[40]. Criticó el esquema porque ponía impedimentos al Espíritu. Instó de nuevo a que se tratara a los laicos como a adultos. Se refirió otra vez a las palabras de san Ignacio de Antioquía citadas en el esquema: «Nihil sine episcopo» [«Nada sin el obispo»], y declaró que sería un malentendido el interpretar estas palabras como si nada debiera suceder a menos que fuera por la iniciativa y con arreglo a las ideas del obispo; nada que el obispo no hubiera dispuesto expresamente o considerado como bueno. Claro está que nada tendría que realizarse en contra del obispo o haciendo caso omiso de él. Pero no debería olvidarse que el pueblo de Dios no es un Estado totalitario, en el cual todo se halla dispuesto desde arriba. ¿Dónde quedaría entonces la libertad de los hijos de Dios? Criticó, además, el concepto de la Acción Católica que se ofrecía en el esquema, porque ésta, después de todo, no es más que una de las muchas formas de apostolado. Si no se anima el espíritu del esquema, éste se quedará en letra muerta. Como razón principal que obstaculizaba la reforma eclesial, D'Souza habló del clericalismo. Los laicos son hermanos en Cristo. No se comprende por qué la Iglesia tiene que estar representada únicamente por sacerdotes en las organizaciones internacionales. ¿Por qué, incluso en las congregaciones romanas, muchos clérigos no podrían ser sustituidos por laicos? ¿Por qué los laicos no pueden ejercer funciones diplomáticas en la Santa Sede? A propósito de todo esto sería necesaria una

38. O. Semmelroth, *Tagebuch zum II. Vatikanischen Konzil 1962-1965*, 91.
39. E. De Smedt, en AS III/4, 60.
40. AS III/4, 58-60.

profunda reorganización en la Iglesia. El orador exhortó también a exponerse valientemente a los peligros de esta reestructuración. Es ley de vida el que no haya crecimiento sin crisis. «¡Guardémonos de ser demasiado prudentes! La prudencia, cuando conduce a la inmovilidad, es peor que la irreflexión»[41]. D'Souza afirmó también que con el nuevo esquema podía iniciarse una nueva era en la Iglesia, y podía prometerse a la Iglesia una nueva juventud.

Después de él habló Émile Josef Marie De Smedt, obispo de Brujas (Bélgica)[42]. El apostolado laical es un movimiento lleno de dinamismo y de diversidad. En principio, al orador le gustaba mucho el esquema. Pero quería abordar el problema de si en él se destacaba suficientemente que los laicos, en el ejercicio de su apostolado, deben respetar la libertad religiosa de otros. De Smedt señaló la gran atención que la opinión pública prestaba a lo que el Concilio dijera sobre la libertad religiosa. Esta importancia de la libertad religiosa hay que contemplarla también en lo que respecta al presente esquema. Considerando las cosas bajo un aspecto negativo, señaló las exageraciones, el uso abusivo de los medios de comunicación, la presión moral y otras maneras de proceder que pudieran vulnerar la libertad religiosa. El verdadero apostolado no vulnera la libertad religiosa. Considerando las cosas bajo un aspecto positivo, el orador hizo ver que el hombre moderno no actúa en virtud de la sola tradición, sino en virtud de razones y convicciones personales. Como se ha dicho ya una vez en el aula conciliar, la fe –como fe cristiana y católica– será tanto más genuina cuanto más libre y personal sea en su vinculación con Dios y con la Iglesia. La verdad no debe exponerse *ex cathedra*, sino en el diálogo. Al final de su intervención, De Smedt habló en sentido más optimista acerca de la función y de la importancia de la juventud, y exhortó a tomar en serio a los jóvenes. El mejor método para formar a los jóvenes se había aplicado, a comienzos de nuestro siglo, en el movimiento de la Juventud Obrera Cristiana, ateniéndose al principio de «ver-juzgar-actuar»[43].

Biagio D'Agostino, obispo de Vallo di Lucania (Italia), pensaba que era tarea del Concilio el rechazar vigorosamente el laicismo[44]. Con esta finalidad, el esquema debe-

41. AS III/4, 60.
42. AS III/4, 60-63.
43. Después de sobrepasar el tiempo que se le había asignado para hablar, De Smedt presentó en forma escrita la continuación de su línea de pensamiento, que llamaba nuevamente la atención sobre el marco social y sobre la necesidad de colaboración entre los católicos, los cristianos y todas las personas de buena voluntad (cf. AS III/4, 63). Durante el período de preparación del Concilio, Johann Ascherl, capellán nacional alemán del movimiento de la Juventud Obrera Cristiana, había presentado un informe de siete páginas a la comisión diocesana para el apostolado laical del obispado de Essen, comisión que había sido establecida por el obispo Hengsbach. En su informe exponía ideas claras sobre la actitud que el Concilio debía adoptar en la presente situación. Eran importantes en opinión suya «la doctrina del movimiento de la Juventud Obrera Cristiana sobre la dignidad y la vocación de todas las personas, así como la amistad internacional de innumerables trabajadores jóvenes, tanto varones como mujeres» (p. 1). Al final de este informe se hace referencia expresamente a la necesidad de formar sacerdotes para que ayuden en el ejercicio del apostolado laical: «Celebraríamos mucho que, en la formación de los sacerdotes (en la ascética, en la teología y en la sociología), el estudio del apostolado laical y de la actividad pastoral en diversos ambientes se convirtiera en una 'asignatura' ordinaria, y no quedara a merced del criterio de los teólogos o de la iniciativa del movimiento de la Juventud Obrera Cristiana» (Archivo diocesano del obispado de Essen, p. 7, fasc. 103).
44. AS III/4, 63-66.

ría expresar de manera clara y suficiente los fundamentos del apostolado laical. Además, el apostolado laical necesitaba una formación correspondiente y una disciplina estricta. «Semejante formación y semejante vida no es posible sin el sacerdote, que es el dispensador de los misterios de Cristo»[45]. En la presentación de las distintas asociaciones de laicos en el esquema, la Acción Católica merecía una consideración especial. A continuación hizo uso de la palabra Stefan Barela, obispo de Czestochowa (Polonia)[46]. El esquema le gustaba mucho, porque era claro y describía la tarea del apostolado en cuanto que éste, en virtud del bautismo y la confirmación, tiene una participación en la misión de la Iglesia. Después de él habló su compatriota Karol Wojtyla, arzobispo de Cracovia (Polonia)[47]. El actual esquema le gustaba muchísimo más que el anterior, a causa de la brevedad y de la mejor disposición de la materia. El apostolado de los laicos existía desde el comienzo de la Iglesia. Es constitutivo de ese apostolado el principio del diálogo, incluso dentro de la Iglesia, tema sobre el cual habló Pablo VI en su primera encíclica. Este diálogo se convierte en diálogo con Dios en la oración. En el esquema se habla muy poco acerca del derecho y del deber que tiene la juventud de participar en el ejercicio del apostolado laical. El diálogo entre las generaciones en la Iglesia siempre conduce también a la necesidad de la adaptación y de la renovación.

Corresponde a los laicos, bajo la dirección de la jerarquía, el desarrollo de un apostolado específico que tiene su lugar en la familia, en la vida profesional y en la vida social, y que exige una espiritualidad propia. Así se expresaba Luigi Bettazzi, obispo auxiliar de Bolonia (Italia)[48]. Explicó su concepción del apostolado de los laicos como una tarea colegial, realizada en el marco de una eclesiología. Al final de su intervención se refirió nuevamente a la importancia que la juventud tiene para la Iglesia, ya que la juventud constituye dos tercios de la humanidad. Owen McCann, obispo de Ciudad del Cabo (Sudáfrica), formuló algunas observaciones breves[49]. Aunque la gente está aguardando el decreto como la «Carta Magna» del apostolado laical, el esquema carece de una determinada inspiración. Sería necesaria una clara exposición del apostolado y de su ejercicio práctico en la vida cotidiana. La teología acerca del pueblo de Dios es el fundamento de toda la actividad apostólica de los laicos. Ya en el proemio, no sólo al final, habría que dirigir una invitación a los fieles para que participen en el apostolado de toda la Iglesia. Debería expresarse de manera más clara la unidad entre la jerarquía y los fieles en el ejercicio del apostolado. Además, el esquema debería reconocer la madurez de los fieles y su sentido de responsabilidad. Es muy importante la confianza en el lai-

45. AS III/4, 65. Faltaban todavía en el esquema varios textos de la Sagrada Escritura y de los padres, porque se está tratando de principios revelados por Dios. Habría que omitir especulaciones teológicas inseguras, especialmente acerca de la vocación al apostolado. El orador veía dificultades en la colaboración con los no cristianos, especialmente con los ateos. En este punto el Concilio debería proporcionar normas para la coexistencia y la cooperación. Además, el esquema debería hacer mención, por lo menos al final, de María como «Madre de la Iglesia».

46. AS III/4, 66-69.

47. AS III/4, 69s.

48. AS III/4, 71-73. El orador consideraba el esquema como digno de elogio, por las amplias perspectivas que abría.

49. AS III/4, 74s.

cado. Finalmente, debería hablarse más de la necesaria preparación de los sacerdotes que han de iniciar a los laicos o que han de asistirles en el campo de su apostolado.

Ignace Ziadé, arzobispo de los maronitas de Beirut (Líbano), habló favorablemente del esquema[50]. Éste demostraba que la colaboración de los auditores laicos es útil y necesaria. En sus observaciones se refirió a la plena confianza que hay que tener en los laicos en cuanto a su labor apostólica; habló del sacerdocio universal y de la misión común de la Iglesia; de que había que evitar un neo-clericalismo; del servicio que la Iglesia presta a Dios y a los hombres, y de la necesidad de acentuar el aspecto ecuménico. Sugirió que, para aclarar las cuestiones jurídicas, se crease una sola comisión para la Iglesia católica tanto de Oriente como de Occidente, de tal manera que no se suscitara ninguna nueva división en la aplicación de las constituciones y de los decretos del concilio Vaticano II.

El esquema debería exponer más claramente la especial espiritualidad de los laicos. Así se manifestó César Antonio Mosquera, arzobispo de Guayaquil (Ecuador)[51]. Los sacerdotes tienen la tarea de ayudar a los laicos, por medio de los sacramentos y del asesoramiento, para que experimenten una conversión y encuentren su lugar propio en la Iglesia. Antoine Caillot, obispo de Evreux (Francia), señaló algunas conexiones entre el apostolado y la vida cotidiana de los hombres[52]. Comenzó ofreciendo un esbozo teológico de la importancia que tiene la vida como lugar de conversión y de testimonio apostólico. En la vida, la acción del Espíritu Santo en el corazón de los hombres sobrepasa las fronteras visibles de la Iglesia. Los hombres están viviendo ya por la gracia de Cristo, aunque no conozcan explícitamente el nombre de Cristo.

Por primera vez en la historia de los concilios se exponía de manera muy positiva la doctrina acerca de los laicos y del pueblo de Dios. Así lo hizo constar Stephen A. Leven, obispo auxiliar de San Antonio (Texas, Estados Unidos)[53]. Sin embargo, él pensaba que el esquema debía explicar aún más claramente que el apostolado de los laicos pertenece a la esencia misma de la Iglesia. Se trata de un don del Espíritu Santo, que ha sido confiado al pueblo de Dios. El derecho de las autoridades de la Iglesia a guiar y dirigir este apostolado no incluye el derecho a reprimirlo o a ejercer sobre él tal coacción que aparezca como algo que no merece ningún aprecio. El esquema habla todavía con demasiadas reservas y en forma excesivamente precavida. Para dar expresión más clara a su deseo, Leven recurrió a hablar en inglés americano: «It needs to be streamlined and give more punch» [«Necesita modernizarse y ser más vigoroso»][54]. Hay que hablar más claramente de la necesidad del diálogo entre el obispo, el párroco y los laicos. Leven sugirió que se crease una comisión posconciliar con el encargo de investigar diversas formas de diálogo y vivificar una adecuada estructura de éste, algo así como un ver-

50. AS III/4, 75-77.

51. AS III/4, 77-79. El esquema le gusta en general, por exponer las actividades y los deberes de los laicos y explicar cuál es su lugar en la Iglesia.

52. AS III/4, 79-81. Expuso, además, la importancia de la actividad apostólica como preparación para la conversión. Señaló en particular el valor apostólico de la cooperación con los no creyentes. Finalmente, habló de la importancia apostólica de la acción como manifestación de la fe.

53. AS III/4, 81-83.

54. AS III/4, 82.

dadero senado. En este diálogo vio él un signo de los tiempos, que debe reconocerse en toda su necesidad.

Gerard Henrik De Vet, obispo de Breda (Países Bajos) habló en nombre de la Conferencia episcopal holandesa[55]. En sus observaciones generales reconoció que el esquema daba muestras de un realismo cristiano, al reconocer el lugar de los laicos en el mundo. Pero carecía de realismo cuando no expresaba el aspecto natural, sino únicamente el sobrenatural, por ejemplo, cuando hablaba sólo de una «educación cristiana» pero no de una «educación humana». En los tiempos actuales el apostolado de los laicos no ha llegado a ser más urgente por razones de oportunidad, sino por razones fundamentales, a saber, por una nueva comprensión de la Iglesia y por una nueva comprensión del mundo. A causa de su brevedad y de la organización de la materia, el actual esquema constituye un progreso con respecto al texto anterior; así se expresaba William Conway, arzobispo de Armagh (Irlanda)[56]. Considerado conjuntamente con el esquema sobre la Iglesia y con el esquema sobre la Iglesia en el mundo actual, el presente esquema constituye una valiosa síntesis de los principios de la teología del laicado. Albert Conrad de Vito, obispo de Lucknow (India), hizo notar que en el esquema no se expresaba suficientemente el fundamento teológico del apostolado laical[57]. Mediante la recepción del bautismo y de la confirmación, todos los fieles participan verdaderamente en el ministerio de enseñar, de dirigir y de santificar.

En nombre de ochenta y tres padres conciliares alemanes y escandinavos, habló Heinrich Tenhumberg, obispo auxiliar de Münster[58]. Las explicaciones sobre la necesidad del apostolado laical parecerían ser adiciones demasiado extrínsecas. Sería preferible hablar ya desde un principio acerca del Espíritu Santo, en quien todo apostolado tiene su principio y su fundamento. Además, el concepto del apostolado estaría excesivamente vinculado a la jerarquía. Habría que hacer ver claramente que cada apostolado posee su propio valor y su lugar propio. Asimismo, las referencias a la misión canónica y a las celebraciones litúrgicas reflejan todavía restos de un clericalismo equivocado. En su manera de hablar, el esquema no debería hacerlo como un maestro de escuela. Habría que acentuar lo que se dice sobre el encargo efectuado por el Concilio a la comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico, a saber, que el derecho de-

55. AS III/4, 83-85. De Vet ofreció una serie de propuestas concretas de formulación y de modificación, que él presentó en parte oralmente y en parte en un apéndice escrito a su intervención. Propuso, por ejemplo, que se suprimiera la cita de san Ignacio, quien con sus conocidas palabras «Nihil sine episcopo» habla directamente a los presbíteros, y no a los laicos. De Vet, miembro de la Comisión, había dirigido, juntamente con otros miembros, una petición directa a la secretaría de la comisión: «Maximi ergo momenti erit ut Episcopi nostrae Commissionis intervenire petant, ut explicent et iustificent positiones in schemate receptas contra criticas quae forsan fient» [«Será extraordinariamente importante el que los obispos de nuestra comisión intervengan para explicar y justificar posiciones adoptadas en el esquema contra cualesquiera críticas que puedan hacerse»] (F-Glorieux XXIV, 417: carta del 22 de septiembre de 1964, p. 2).

56. AS III/4, 88-90. Es de lamentar que en el esquema no se diga nada acerca de la juventud, ni hacia dónde se encamina el apostolado ni sobre quiénes deben realizarlo. Además, habría que decir expresamente que la raíz y el fundamento de la formación apostólica es la santidad. No existe actividad apostólica que no haga que sea más profunda la vida interior, a saber, por medio de la sagrada liturgia, los sacramentos, la vida personal, etc.

57. AS III/4, 88-90.

58. AS III/4, 91-94. El esquema gusta en general, pero sería necesario introducir en él algunas mejoras.

be reflejar las tareas, las funciones y la dignidad de los fieles. Finalmente, Tenhumberg habló de que este esquema sobre el apostolado laical tenía que sentirse y entenderse como cosa de los laicos mismos. Con ello habló de la cuestión de la cooperación de los laicos (de los auditores y de las auditoras laicos en el Concilio, y de otros laicos) en el ulterior tratamiento del texto mismo. De hecho, los laicos no habían desempeñado ningún papel en la elaboración del esquema durante la primera fase preparatoria del Concilio. Y sólo después se habría contado con ellos, en un momento en que hacía ya mucho tiempo que se habían adoptado las decisiones esenciales[59].

Después de él habló Pietro Canisio van Lierde, obispo de la curia[60]. El orador, además de tener dudas relativas a la terminología, echaba de menos que el esquema no tratara del deporte ni del turismo ni de otras manifestaciones actuales de nuestra sociedad, que son importantes para los laicos, especialmente para la juventud[61]. Aparte de eso, es preciso desarrollar la espiritualidad propia de los laicos[62]. Asimismo, en este esquema y en el que trata sobre los religiosos no se dice nada acerca de los institutos seculares, los cuales poseen una conexión intrínseca con el apostolado de los laicos en general y con las formas y asociaciones de dicho apostolado. Vicente Enrique y Tarancón, arzobispo de Oviedo (España), tuvo palabras de crítica, especialmente contra el capítulo tercero del esquema[63]. A los laicos, en su actividad, les corresponde una función directiva y plena responsabilidad. Es suficiente que se resalte la autoridad universal de la Iglesia en lo que respecta a la recta fe y a la moral.

59. En febrero de 1964 Glorieux tuvo ya la impresión de que la labor en el esquema *De apostolatu laicorum*, a diferencia de la labor en el esquema XIII, había llegado a su fase final. Por eso, la contribución de los laicos a la redacción había sido bastante escasa, y el nombramiento de aquellos laicos a quienes había que escuchar fue un nombramiento que llegó demasiado tarde. Cf., a propósito, la carta de Glorieux a J. Streiff, del 19 de febrero de 1964, en la cual aquél declara: «La différence vient du stade de préparation des deux documents: l'un terminé, ou quasi; l'autre en pleine phase de construction. [...] Et voilà mon embarras: je n'ai aucune idée de ce que sera la prochaine Session, ni du concours que les Auditeurs laïcs pourront apporter» [«La diferencia se debe a la fase de preparación de los dos documentos: uno de ellos está terminado, o casi terminado; el otro se halla todavía en fase de construcción... Y he aquí mi perplejidad: no tengo ni idea de cómo será la próxima sesión, ni de la cooperación que los auditores laicos puedan ofrecer»] (F-Glorieux 18/334).

60. AS III/4, 95-98.

61. Es sorprendente el que este tema surja constantemente en los trabajos de preparación del Concilio. Así, entre la documentación conciliar del obispo Hengsbach se encuentra un documento de ocho páginas, sin fecha, redactado por el profesor B. Moeller con la colaboración de Mons. A. C. Ramselaar, que trata sobre este tema, y en el que su deseo como *votum* se halla sintetizado de la siguiente manera en la p. 7: «Catholici ludi sportivi momentum sensumque hodie agnoscere debent. Periculum vere adest, ne ludus sportivus evolvatur extra spiritum Christianum, ne quasi regio quaedam fit, ubi Christianismus totaliter ad huius mundi rebus sit separatus, sicut hodie magno cum dolore saepius in re operaria. Insuper, si Catholici ludi sportivi manum momentum non agnoscunt, periculum est, ne se disiungant iuniores homines, qui huic ludo manopere favent» [«Deben reconocer la importancia y significado de los deportes católicos hoy día. Existe un peligro real de que el deporte se desarrolle al margen del espíritu cristiano, y de que se convierta en una zona en la cual el cristianismo se halle completamente desvinculado de las cosas de este mundo, como vemos con harto dolor que sucede a menudo en el mundo laboral. Además, si no reconocen la importancia de los deportes católicos, existe el peligro de que los jóvenes, que admiran mucho los deportes, se separen a sí mismos de la Iglesia»] (Archivo diocesano de la diócesis de Essen, fasc. 103). Al igual que otros conjuntos temáticos, éste terminó por desembocar también en el esquema XIII y encontró expresión en la *Gaudium et spes*, nº 61.

62. Los criterios de esta espiritualidad serían Dios, el hombre, la actividad apostólica y el mundo actual.

63. AS III/4, 98-101.

Pierre Veuillot, obispo auxiliar de París, fue el último en hacer uso de la palabra en la 97ª congregación general, el día 8 de octubre. Formuló dos observaciones, una relativa al concepto del apostolado laical, y la otra relativa a la propia autoridad de los laicos en el ejercicio de su apostolado[64]. El apostolado de la jerarquía es diferente del apostolado de los laicos, aunque ambos nazcan de la misión de la Iglesia y conduzcan al mismo fin. Por eso, debía exponerse al comienzo del esquema la misión de la Iglesia; luego, dentro de la Iglesia misma, debía distinguirse entre la misión de los obispos, por un lado, y la obligación en que se encuentran todos los bautizados y confirmados (sean sacerdotes, religiosos o laicos), por el otro. Finalmente, habría que dedicar una especial atención al apostolado de los laicos a la luz de su propia condición en el mundo. Sería necesario precisar también en forma parecida la responsabilidad que incumbe a los laicos. Habría que exponer las respectivas responsabilidades de los obispos y de los laicos en lo que atañe a la Iglesia. Estas aclaraciones serían tanto más necesarias cuanto que la Iglesia va depositando cada vez más su esperanza en los laicos.

5. *¿Un texto de los clérigos para los clérigos, no para los laicos?*[65]

La serie de oradores en la 98ª congregación general, el 9 de octubre de 1964, la inició el cardenal Antonio Caggiano, arzobispo de Buenos Aires (Argentina)[66]. Se extendió tanto hablando sobre la posibilidad y la necesidad de una definición de la Acción Católica, que el moderador tuvo que señalarle que había agotado ya el tiempo asignado para hablar. En la lista de oradores le siguió el cardenal Laureau Rugambwa, obispo de Bukoba (Tanzania, África oriental)[67]. La vocación apostólica –dijo– procede siempre del Señor mismo. Por eso el texto del esquema debe hablar de la libertad, la espontaneidad y la iniciativa de los laicos. Hay que evitar los extremos del autoritarismo y de la anarquía. Después de él habló el cardenal Leo Joseph Suenens, arzobispo de Malinas –Bruselas (Bélgica)–[68]. El término «Acción Católica» –recordó– tiene varios significados y debe emplearse aquí en un sentido más general. A causa de la importancia de la cuestión, pedía que se diera una definición de la Acción Católica que tuviese una aplicación extensa. Con arreglo a la manera de expresarse del esquema, parece que se concede un lugar privilegiado a una determinada forma histórica de la Acción Católica; esto significa al mismo tiempo una discriminación de otras. Mientras tanto se han

64. AS III/4, 101-103. El esquema, que le gusta mucho, debe desarrollar, no obstante, más claramente el concepto del apostolado.

65. Tal fue la pregunta formulada por A. Carter, en AS III/4, 136.

66. AS III/4, 108-111. El esquema le gustaba en su totalidad; con la actividad apostólica de los laicos había comenzado en la Iglesia una nueva era.

67. AS III/4, 111-113. Faltaban los fundamentos dogmáticos, lo cual se explica por la historia del texto. Sería muy útil una síntesis de lo que se dice en la constitución sobre la Iglesia y en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual. La segunda observación se refiere a la libertad de los laicos en los planes apostólicos. En la Iglesia misma debe realzarse cada vez más el principio de la subsidiaridad, acerca del cual habló el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in terris*.

68. AS III/4, 113-118. Con excepción del nº 16, en el que se trata de la Acción Católica, el orador alabó el esquema. Nunca se alabará lo suficiente a los laicos que desarrollan su actividad en la Acción Católica.

ido desarrollando nuevas formas de apostolado laical, a las que habría que prestar apoyo. El orador, para evitar la ambigüedad y las dificultades, propuso que el término de «Acción Católica» se utilizara en un sentido general o que fuera sustituido por un término nuevo que resultara más apropiado[69]. Si la Iglesia conoce tanta variedad en la organización de la vida religiosa, entonces tendrían que quedar abiertas muchas opciones distintas precisamente en el ámbito del apostolado laical. Suenens añadió con mucho encarecimiento: «Los laicos son personas adultas. Tengamos confianza en ellos y en sus iniciativas apostólicas. Guardémonos muy bien de cualquier apariencia de clericalismo y de una simplificación excesiva de la realidad, que es compleja [...]»[70].

Después de Suenens habló Denis Eugène Hurley, arzobispo de Durban (Sudáfrica)[71]. El esquema –dijo– contiene elementos buenos, pero debe revisarse a fondo. No hay que repetir lo que se dice en los esquemas sobre la Iglesia y sobre la Iglesia en el mundo actual. Bastaría un breve proemio que recordara nuevamente las excelentes reflexiones teológicas del capítulo cuarto de la constitución sobre la Iglesia. En el capítulo primero, sobre la necesidad del apostolado laical, habría que hablar acerca de la catequesis, de la liturgia, de las escuelas católicas, de la familia, del apostolado de cáritas, de la parroquia y del apostolado que hay que realizar en el ámbito social, económico y cultural, especialmente en el campo de la juventud. Después de él habló Adam Kozlowiecki, arzobispo de Lusaka (Rhodesia del Norte)[72], defendiendo que toda actividad de los cristianos para la gloria de Dios debe designarse como apostolado en sentido amplio, y no sólo la proclamación del Evangelio en sentido estricto. De ahí se deriva que el apostolado laical no debe entenderse únicamente como una participación en el ministerio de la jerarquía, sino como una peculiaridad propia de los laicos. Puesto que el Espíritu sopla donde quiere, en el esquema habrá que evitar cualquier institucionalismo y cualquier organización excesiva, y habrá que reconocer la «libertad regia» de los lai-

69. Para expresar aprecio hacia los laicos, Suenens propuso la siguiente adición al texto: «por amor a la Acción Católica», y advirtió contra la idea de imponer a los laicos categorías excesivamente restrictivas y que fomentaran la uniformidad; AS III/4, 115. Al final de la etapa preparatoria, Suenens envió a los miembros de la Comisión para el apostolado de los laicos una nota en la que criticaba severamente el capítulo sobre la Acción Católica. Consideraba ese capítulo como opuesto a las *propositiones* que habían sido formuladas por él con destino a la comisión central, y de las que había partido la comisión preparatoria en su labor de redacción (*Acta commissionis*, F-CT, 43). Suenens fue el inspirador de las posturas que Pío XII había expresado en el segundo Congreso mundial sobre el apostolado de los laicos, en el año 1957. El descontento fundamental, compartido también por otros exponentes de las asociaciones de laicos, nacía de la necesidad de equiparar otras organizaciones laicales con la Acción Católica. Ahora bien, esto tendría como consecuencia el que todas las asociaciones que estaban sujetas a los correspondientes criterios –especialmente el de una estricta dependencia de la jerarquía eclesiástica– recibieran a partir de entonces la denominación de «Acción Católica». Cf. Indelicato, *Difendere la dottrina*, 284-290.

70. AS III/4, 115. En sus extensas observaciones, añadidas por escrito, Suenens trataba de nuevo de exponer más ampliamente su argumentación, y para ello hacía referencia especialmente a la teología sobre el pueblo de Dios, que se exponía en el esquema sobre la Iglesia. El decreto sobre el apostolado laical debía evitar el peligro de identificar tácitamente a «la Iglesia misma» con la jerarquía, reconociendo con ello que el apostolado laical organizado es únicamente una actividad de la Iglesia cuando está controlado directamente por la jerarquía. Cf. AS III/4, 116-118.

71. AS III/4, 118-121. Hay repeticiones y deficiencias en el ordenamiento lógico de la materia.

72. AS III/4, 122-124. Él pensaba que el esquema era en general satisfactorio, pero habría que revisar alguna descripción imprecisa y unilateral que se hacía del apostolado.

cos[73]. Luigi Barbero, obispo de Vigevano (Italia), habló sobre la vocación de los laicos, sobre el apostolado y sobre el encargo recibido de la jerarquía[74]. Como en el caso de la jerarquía, también en el caso de los laicos es necesaria una doble vocación, a saber, el llamamiento por Cristo y el llamamiento por la Iglesia (es decir, por los superiores eclesiásticos). Por eso el orador instó a que la jerarquía hiciera un encargo específico para el ejercicio del apostolado laical.

Marco Gregorio McGrath, obispo de Panamá, habló luego en nombre de más de treinta obispos latinoamericanos[75]. Al comienzo del esquema deberían exponerse de nuevo brevemente los principios que rigen el apostolado de la Iglesia, tomándolos del esquema sobre la Iglesia, con el fin de que quede bien patente la unidad de la doctrina del Concilio. Debe hablarse de los efectos del sacramento del bautismo y del sacramento de la confirmación, así como de la relación del sacerdocio universal con el ministerio de servicio del sacerdote o de la jerarquía, expresando que ambos son una participación en el único sacerdocio de Cristo. Además, tiene que explicarse mejor el concepto del «apostolado» y fundamentarse en la doctrina del sacerdocio común de todos los creyentes. McGrath hizo notar que el 99% de todos los miembros de la Iglesia son laicos, es decir, la inmensa mayoría del pueblo de Dios son laicos, y que durante largo tiempo la mayor parte de los laicos no formaron parte de las asociaciones apostólicas reconocidas por la Iglesia. ¿Qué pasará con los laicos que no pertenecen a ninguna de tales asociaciones apostólicas?[76] McGrath subrayó de manera impresionante la importancia de la actividad de los laicos en la sociedad, con la tarea que es propia de ellos. A esos laicos hay que interpelarlos claramente en el esquema, a fin de presentar ante sus ojos el pleno sentido de su responsabilidad y de su vocación en Cristo y en la Iglesia.

En una breve intervención hizo uso de la palabra Stanislaus Lokuang, obispo de Tainán (Taiwán)[77]. La Comisión para el apostolado laical –recuerda– ha dejado todo lo que en los países de misión se refiere al apostolado laical en manos de la Comisión para las misiones, la cual ha integrado todo aquello en los capítulos tercero y cuarto de su esquema. Sin embargo, parece necesario que en el presente esquema se diga también al-

73. La cita de san Ignacio de Antioquía, que está tomada de una carta al clero, se entiende en sentido erróneo cuando se la refiere a cualquier iniciativa tomada por el apostolado laical.

74. AS III/4, 124-127.

75. AS III/4, 128-133. McGrath entregó a la secretaría del Concilio ulteriores observaciones para la mejora del esquema.

76. Esta limitación que aparece en el texto tenía su causa principal en la composición de la comisión, que estaba menos integrada por teólogos que por representantes eclesiales y por dirigentes de las organizaciones laicales, especialmente de Italia.

77. AS III/4, 133s. Además de lo que se ha señalado en el texto, él hizo una propuesta concreta, al suscitar el importante problema de la cooperación y de la manera en que las comisiones conciliares realizaban su trabajo; presentó por escrito ulteriores reflexiones. Hélder Câmara, en la comisión, había insistido especialmente en que se hallaran formas de colaboración entre los órganos del Concilio, de tal manera que pudiera eliminarse la falta de coordinación que hubo durante la fase preparatoria. Cf. en AS V/3, 48 la carta que Cento escribió a Cicognani con fecha del 4 de diciembre. Entre los representantes de las conferencias episcopales, Câmara desarrolló a partir de noviembre de 1962 una actividad en esa línea para mejorar la coordinación entre las comisiones. Cf. P. C. Noel, *Gli incontri delle conferenze episcopali durante il Concilio. Il «gruppo della Domus Mariae»*, en *L'evento e le decisioni*, 95-134.

go sobre el apostolado laical en relación con las misiones, de la misma manera que se ha hecho en otros documentos (sobre la Iglesia, sobre el ministerio pastoral de los obispos, sobre la liturgia). Al final de sus palabras, el orador hizo notar la labor y el sacrificio de aquellos laicos de la «Iglesia del Silencio» que, después de la disolución de todas las asociaciones católicas y después de la dimisión forzada de los pastores, se dedicaron de un modo intenso a la defensa y a la conservación de la fe. Ellos constituyen un testimonio, un timbre de gloria y un buen ejemplo de la eficacia del apostolado laical. Debería expresarse más claramente la vinculación entre la vida cristiana y el apostolado; así se expresó Bernardo M. Cazzaro, vicario apostólico de Aysén (Chile)[78]. Hay que destacar nítidamente la asistencia del Señor, sin la cual nada puede hacerse, la devoción a María como medio para la vida espiritual, así como la actividad misionera de los laicos.

El esquema sufre una triple deficiencia: es demasiado clerical, le falta la unidad orgánica y no responde a la expectativa de los laicos en el mundo. Así lo declaró Alexander Carter, obispo de Sault Sainte Marie (Canadá)[79]. Había sido concebido ya con pecado de clericalismo: resulta absurdo que la comisión preparatoria sobre el apostolado laical se halle compuesta únicamente por clérigos. En el momento en que se integraron en ella los primeros laicos, la labor principal se había realizado ya. En el texto del esquema los clérigos hablaban entre ellos mismos, no con los laicos. No existía diálogo ni un fundamento serio para el diálogo. Apenas se considera el apostolado laical fuera de los límites de alguna asociación. Sin embargo, la vocación al apostolado tiene una amplitud mucho mayor[80]. Franjo Šeper, arzobispo de Zagreg (Yugoslavia), consideró el esquema sobre el apostolado de los laicos como complementación, consecuencia y aplicación práctica de lo que se había dicho en la constitución sobre la Iglesia acerca de los laicos[81]. Šeper pensaba que había dos cuestiones esenciales en el esquema que se habían tratado insuficientemente: la de la formación apostólica de todos los fieles, y la posibilidad prometedora de que los fieles puedan dar a conocer de esa manera sus problemas a los sacerdotes, siendo escuchados de buena gana por éstos. En cada parroquia, además de la misa dominical, debería celebrarse obligatoriamente una vez por semana una reunión de todas las personas adultas de la comunidad parroquial. De esta manera podría existir un verdadero diálogo entre los miembros de una familia eclesial. La futura tarea principal de los sacerdotes la veía él en la labor pastoral con los adultos y en la capacitación de éstos para el apostolado.

78. AS III/4, 134-136.

79. AS III/4, 136-139. Al abreviar el antiguo esquema, fue un error el intento de tratar en el nuevo de todo lo que se hablaba en el antiguo. Con ello no se había logrado una condensación, sino desleírlo todo. El fundamento teológico se halla en los capítulos sobre el pueblo de Dios y sobre los laicos en el esquema acerca de la Iglesia. Con respecto a la Acción Católica sería preferible hacer tan solo unas cuantas propuestas y dejar a las conferencias episcopales la tarea de redactar un directorio que tuviera en cuenta mejor las circunstancias especiales de cada caso.

80. Este punto había quedado ya expuesto muy claramente en el análisis efectuado por COPECIAL en febrero de 1963. La comisión pensaba especialmente en los obispos como destinatarios de su trabajo, mientras que COPECIAL pensaba directamente en los laicos.

81. AS III/4, 138-141.

Louis Rastouil, obispo de Limoges (Francia)[82], pensaba que el fundamento del apostolado laical es la participación en el sacerdocio de Cristo mediante el carácter sacramental del bautismo y de la confirmación. Todos los miembros de la Iglesia, cada uno según su propia tarea, participan en el apostolado de la Iglesia universal. Rastouil echaba de menos la falta de una teología de la confirmación. En el ejercicio de su misión, la Iglesia Oriental ha fomentado siempre la estrecha vinculación entre el clero y el pueblo; así se expresaba Ilarione Capucci, superior general melquita de los monjes basilianos de Alepo[83]. Seguramente había llegado el momento de que la Iglesia universal se desligara del clericalismo y abriera de par en par las puertas a los laicos, para integrarlos en la vida eclesial y pastoral con aquella plena responsabilidad que es propia de una persona madura. Después de él expresó brevísimamente su postura Ignacio María de Orbegozo y Goicoechea (del Opus Dei), prelado de Yauyos (Perú)[84]. A continuación intervino Antonio Quarracino, obispo de Nueve de Julio (Argentina)[85]. Habló primeramente de lo que es la Iglesia como presupuesto para el apostolado laical. Después explicó nuevamente su visión eclesiológica y rogó que hubiera una conexión más clara entre este esquema y el esquema acerca de la Iglesia. Determinadas formas o experiencias de apostolado (que se mencionan también en el nº 16 sobre la Acción Católica) no deberían hacerse extensivas a la Iglesia universal. En ninguna parte del esquema se habla de la opinión pública en la Iglesia. En este contexto habría que hablar de la participación de los laicos en la misión de la Iglesia no sólo en los ámbitos de la santidad y de la doctrina, sino también en el de la dirección.

Eduardo Pironio, obispo auxiliar de La Plata (Argentina), a pesar de que asentía fundamentalmente a lo que se decía en el esquema, deseaba que se hablara más en sentido bíblico y en sentido patrístico[86]. Se echa de menos un contexto teológico más intenso: la incorporación a Cristo, la incorporación a la Iglesia como pueblo de Dios, la «encarnación» en el mundo. Además, no se acentúa debidamente el valor de la sagrada liturgia como principio y meta de la actividad apostólica. Después de él hizo uso de la palabra Stephan László, obispo de Eisenstadt y vicario de la Acción Católica de Austria[87]. Como a muchos otros, a él le gusta también este esquema. No sólo como miembro de la comisión (para la preparación del esquema), sino también como observador del desarrollo teológico y sociológico de esta materia durante los últimos años, quiere hacer

82. AS III/4, 140-143. Cuando el obispo comenzó a hablar extensamente acerca del sacerdocio, fue amonestado por el moderador para que hablara sobre el tema en cuestión; el obispo finalizó entonces sus reflexiones.

83. AS III/4, 143-145. No debe olvidarse que los obispos y los sacerdotes en la Iglesia son servidores del Espíritu Santo; a Él, que actúa en la Iglesia, deben ellos escucharle y deben entender de manera espiritual los movimientos que el Espíritu suscita para la salvación del mundo entero.

84. AS III/4, 145-147. Se sentía gozoso al ver que se habían dicho muchas cosas acerca de las imperfecciones y lagunas del esquema. Por eso no hacía uso de su derecho a hablar. Con respecto al contenido del esquema, se adhería a lo que habían expuesto Ritter y Suenens acerca de la naturaleza propia del apostolado laical y de sus fines específicos. Entregaba por escrito a la secretaría una detallada exposición de su propia postura.

85. AS III/4, 147-149.

86. AS III/4, 149-151.

87. AS III/4, 151-154; incluidas las propuestas presentadas por escrito.

algunas observaciones. Hace unos pocos años, en una enciclopedia sobre la Iglesia, vio que en el artículo «laicos» se hacía referencia únicamente al «clero»: lo que se decía sobre el clero podía aplicarse también –en sentido negativo– a los laicos. László observó el progreso que significaba este esquema[88]. El esquema no representa una revolución, sino una evolución vital en esta materia. El nº 16 sobre la Acción Católica debe permanecer tal como está; no será fácil encontrar una expresión que agrade a todos. Los enunciados representan un camino medio, que está abierto a todos y que admite un ulterior desarrollo. En el nº 12, el texto debería reforzarse con más fundamentos bíblicos referentes al apostolado. En consecuencia habría que invitar a los laicos a realizar obras de caridad y especialmente a prestar ayuda social. El orador terminó haciendo notar que la mejor prueba de la verdad y de la doctrina que hay que transmitir al mundo es la prueba de los hechos concretos.

Sebastião Soares de Resende, obispo de Beira (Mozambique), afirmó que, como a casi todos los oradores que le habían precedido, a él le gustaba también el esquema[89]. Propuso que en Roma, en la secretaría al servicio del apostolado laical, se creara un instituto para la formación de clérigos y de laicos, es decir, una «verdadera universidad de la acción católica y pastoral». Como último orador en la 98ª congregación general intervino Giuseppe Ruotolo, obispo de Ugento –S. María de Leuca (Italia)–[90]. El esquema habla de una obligación de dedicarse al apostolado, pero no de una obligación de pertenecer a una asociación. A él le parece que debería hablarse también de la obligatoriedad de pertenecer a una asociación como la Acción Católica, la Legión de María o alguna otra[91].

El domingo 11 de octubre, Lukas Vischer, como observador en el Concilio, envió a Ginebra un informe detallado, que estaba dedicado casi exclusivamente al esquema[92].

88. Sin embargo, el esquema le gusta sólo parcialmente. Le falta una presentación teológica adecuada. En este contexto László señaló el acuciante problema social del hambre y de la enfermedad por un lado, y de la prosperidad por el otro. A causa de la importancia de esta cuestión, el Concilio debería especificar los pasos esenciales que habría que dar.

89. AS III/4, 154-158. El título «La participación de los laicos en la misión de la Iglesia» es una tautología y debe corregirse. El obispo formuló otras observaciones: sobre la presentación de la vocación apostólica, sobre la importancia de la participación en la sagrada liturgia, sobre el apostolado laical a la luz del materialismo y del egoísmo de la vida moderna, sobre la actividad misionera de la Iglesia y sobre la formación de los laicos.

90. AS III/4, 158-160. El esquema le gusta; es una síntesis y presenta lo que sería útil para la formación y la actividad de los laicos. El obispo quiere formular tres observaciones: sobre la obligación de pertenecer a asociaciones, sobre ayudas para la formación y sobre el fomento de un acuerdo mutuo.

91. En su tercera reunión, el día 9 de octubre, la comisión, que estaba preocupada por el carácter confuso de la discusión, estudió una propuesta de Hengsbach. Como informador, él pensaba que era útil el pedir a los moderadores que permitieran que los padres conciliares expresaran su opinión en una votación orientativa, análoga a la que se había efectuado el año anterior acerca del capítulo tercero del *De ecclesia*. La diferencia de opiniones impedía adoptar cualquier resolución (*Acta commisionis*; F-CT, 123.124).

92. Lukas Vischer, *Concerning the third Session of the Second Vatican Council*, nº 4 (11 de octubre de 1964); ISR, documentos del Consejo mundial de Iglesias, 6.60, 8 págs. A. McArthur, observador del Concilio, dedicó la segunda parte de su informe de noviembre a ofrecer una síntesis del debate: *Report of the Observer at the second Vatican Council – Third Session*, nº V.2; ISR, documentos del Consejo mundial de Iglesias, 5.37, 7 págs., especialmente p. 6s. La conexión entre los dos capítulos sobre el pueblo de Dios en *De ecclesia* y el capítulo sobre los laicos en el esquema sobre el apostolado laical, la investigó el valdense V. Subilia, *Report of Observer at the second Vatican Council – Third Session*, nº IV/1; ISR, documentos del

Después de una síntesis detallada y precisa del texto que se estaba discutiendo, Vischer señala que el texto no es «very exciting» [«no emociona mucho»] y que le falta una definición suficiente del apostolado, sobre todo porque todavía es muy intenso el papel destacado que se da a los clérigos. Asimismo, la dimensión ecuménica es insuficiente. De hecho, él recuerda que durante la discusión el esquema fue vivamente criticado.

6. *Que el hombre pueda vivir de manera humana y de manera cristiana*[93]

La 99ª congregación general comenzó el 12 de octubre de 1964 con el discurso de Achille Liénart, obispo de Lille (Francia)[94]. Es conveniente que el Concilio recuerde que el apostolado no es sólo cosa de los sacerdotes, sino que los laicos, en virtud del bautismo y de la confirmación, es decir, en virtud del sacerdocio universal, como miembros adultos y activos en la Iglesia de Dios, participan en la difusión del reino de Dios. La obligación de los laicos no puede ser únicamente la de apoyar al clero, sino que deben desempeñar un papel complementario con su actuación en todo el ámbito humano, familiar, social, nacional e internacional; han de dar testimonio de Jesucristo y abrir el camino para la gracia de Dios que mueve a todos los hombres. Es conveniente que se subraye la importancia del apostolado laical, y que se pida a los sacerdotes

Consejo mundial de Iglesias, 5.32, 5 págs. La nueva reflexión sobre los laicos en la Iglesia católica romana encontró también interés y gran atención en el contexto ecuménico. Como ejemplo de ello y a la vez como expresión del interés por entablar un diálogo mutuo sobre la cuestión de los laicos, aparece una reunión oficiosa de altas personalidades del Consejo mundial de Iglesias con teólogos católicos que en el Concilio se habían ocupado de ese tema, reunión que se celebró del 27 al 30 de enero de 1964 en Glion (Suiza). Un informe confidencial sobre los resultados fue redactado por Klaus von Bismarck, quien ocupó la presidencia juntamente con el profesor Sugranges de Franch, y menciona como participantes en el diálogo a las siguientes personalidades: J. Hamer OP (ayudante del superior general de los dominicos), C. Moeller (profesor en Lovaina y experto del Concilio), P. Verghese (secretario general adjunto del Consejo mundial de Iglesias), L. Vischer (Departamento de fe y constitutición, Consejo mundial de Iglesias), H. Walz (secretario general del *Deutscher Evangelischer Kirchentag* [«Congreso de la Iglesia evangélica alemana»]) y V. Borovoy (patriarcado de Moscú): *Das aktuelle ökumenische Gespräch über das Laien-Apostolat (Bericht über ein Gespräch in Glion im Januar 1964*, 11 páginas: Rahner-Archiv Elmar Klinger, Würzburgo, nº 631). Son muy instructivas las tesis presentadas por C. Moeller sobre el apostolado laical, y también lo son los argumentos ofrecidos especialmente desde la perspectiva de la Iglesia ortodoxa: el concepto de «laico» aparece por primera vez durante el siglo II, y por tanto no es bíblico; la descripción de un laico en el pueblo de Dios, con la que quedase excluida la jerarquía, sería teológicamente insostenible; en el esquema del Concilio sobre la Iglesia, el capítulo sobre los laicos debe preceder al capítulo sobre la jerarquía, ya que nadie es bautizado como clérigo; así como el ministerio del obispo no puede deducirse del ministerio del Papa (sino viceversa), así también «el sacerdocio regio» de todo el pueblo de Dios no puede deducirse de la jerarquía; finalmente, el concepto de «jerarquía» es un término desafortunado, utilizado probablemente por primera vez por el Pseudo-Dionisio Areopagita como imagen del orden celestial, y es sumamente problemático para deslindar por medio de él a los laicos.

93. Esta idea como meta realista del apostolado laical en relación con las estructuras sociales y en orden al cambio de las mismas, la expresó J. Höffner en sus palabras: AS III/4, 191.

94. AS III/4, 164s. El cardenal Cento, presidente de la comisión sobre el apostolado laical, en una carta del 9 de octubre, escribió a los moderadores pidiéndoles que hubiera una discusión detallada para cada capítulo del esquema. Esto lo había contemplado ya Felici en su anuncio, al comienzo de la discusión el día 7 de octubre (AS III/4, 10). Pero, evidentemente por falta de tiempo, los moderadores no podían acceder a este deseo, sino que trataban de finalizar el tema lo más rápidamente posible.

que, en todo lo que hacen, formen a los laicos para un servicio comprometido en el apostolado. Es conveniente que el esquema hable del apostolado laical en general, en cuanto que por este concepto se entienden todas las formas de la actividad cristiana, individuales y colectivas, religiosas, caritativas o directamente apostólicas. Y es necesario que se hable en particular de la Acción Católica, que constituye una forma especial del apostolado laical, que se halla instituida en la Iglesia desde el pontificado de Pío IX, y que ha sido recomendada por todos sus sucesores[95].

A Liénart le siguió Guglielmo Pluta, obispo titular de Leptis Magna (Gorzów, Polonia). Hizo únicamente una observación sobre la formación apostólica[96]. Después de él hablaron Aurelio del Pino Gómez, obispo de Lérida (España)[97], y Cándido Padin, obispo auxiliar de Río de Janeiro (Brasil)[98]. Las propuestas de este último para la mejora del tema fueron suscritas por cuarenta obispos brasileños. El esquema gustaba por el claro enunciado de la necesaria vocación apostólica de todos los cristianos. Finalmente, él se dedicó detenidamente a hablar del concepto de la Acción Católica. Las circunstancias sociales son sumamente diferentes en los distintos países. Pidió con insistencia al Concilio que abriera caminos, en vez de cerrarlos, ya que esta cuestión era de gran importancia para Latinoamérica[99]. Alexandre Renard, obispo de Versalles (Francia)[100], afirmó que, a pesar de todo su aprecio por el esquema, veía que en él faltaba la definición fundamental de lo que es el apostolado. El apostolado es palabra y testimonio de la fe, el camino –por decirlo así– que conduce «de la fe a la fe», el «misterio del espíritu y de la libertad», la obra de la humildad y de la esperanza, del amor y de la unidad. Después de él habló Manuel Llopis Ivorra, obispo de Coria-Cáceres (España)[101]. Sugirió un cambio en el proemio y otro cambio en la sección sobre la colaboración de los laicos. Wi-

95. Bajo el concepto de la Acción Católica es difícil incluir a otras asociaciones específicas. Si en el esquema se habla expresamente de la Acción Católica, no debe mencionarse con el mismo término a cosas distintas.

96. AS III/4, 166-168. En el nº 3 del esquema no se expone con suficiente claridad la necesidad y la índole de la formación, y no se concede al tema la correspondiente importancia. La introducción al esquema es más intelectual que espiritual.

97. AS III/4, 168-172. Después de que en sus exposiciones fuera más allá de la discusión que se estaba haciendo hasta entonces sobre el esquema en general, fue amonestado por el moderador, cardenal Agagianian, para que expresara sus deseos concretos de cambios, tal como los había manifestado en su nota escrita. Sin embargo, Del Pino Gómez no dejó que le desviaran de su intención original y siguió hablando de la libertad religiosa. Fue amonestado de nuevo por el moderador para que se ciñera al tema, y entonces habló sobre las condiciones del mundo laboral. Cuando agotó el tiempo que se le había asignado para hablar, el moderador le retiró el uso de la palabra.

98. AS III/4, 172-176. El proemio, afirmaba Padin, no expresa claramente el concepto del apostolado laical, tal como se ha echado en falta desde hace ya mucho tiempo en la Iglesia. El orador habló luego del subdesarrollo y formuló una propuesta de texto para mejorar el proemio, en la cual se atribuía el subdesarrollo a la «falta de espíritu apostólico de muchos cristianos».

99. La propuesta de incluir a todas las asociaciones de laicos bajo el concepto de la Acción Católica la consideraba él como «un formalismo y un nominalismo». El concepto de «católico» debe aplicarse a la actividad apostólica de la Iglesia universal. El Concilio no debe dedicarse a cambiar nombres, porque entonces habría que cambiar en la Iglesia muchos nombres, por ejemplo, el de la «Compañía de Jesús» o el del «Santo Oficio».

100. AS III/4, 176-178.

101. AS III/4, 178s.

lliam Edward Power, obispo de Antigonish (Canadá), habló en nombre de algunos obispos canadienses[102]. A propósito del número 3 del esquema, que trata de la formación apostólica del laico, expuso algunos principios: el cultivo de las cualidades humanas, la inserción en la realidad del mundo, la inserción en el misterio de Cristo, la acción conjunta, la actitud de la jerarquía.

John Carmel Heenan, arzobispo de Westminster (Inglaterra), describió el esquema como muy oportuno y completamente necesario para la Iglesia actual[103]. El lugar de los laicos en la economía de la salvación ha cambiado enteramente. El nombre de «laico» –especialmente en italiano [o «lego» en español]– designa lingüísticamente a una persona inculta. En el derecho canónico apenas se encuentran definiciones de laico. Lo más necesario ahora es una formación radical. Heenan pasó luego a hablar nuevamente del concepto de la Acción Católica y de una eventual secretaría romana para los laicos. Esta secretaría tendría que ser de índole muy especial, con miembros elegidos principalmente entre los laicos –varones y mujeres y también algunos jóvenes–, a quienes se les confiriera plena responsabilidad. A continuación habló Manuel Larraín Errázuriz, obispo de Talca (Chile)[104]. En el apostolado laical debe haber el menor número posible de estructuras institucionales, porque «las instituciones se desarrollan más lentamente que las personas mismas. El mundo actual avanza tan rápidamente, que las instituciones eclesiales para el apostolado podrían encerrar fácilmente a los cristianos en un mundo cerrado y anacrónico (en un 'gueto')». Expuso después la vocación específica de los laicos en el mundo actual: «En la voz del tiempo hay que escuchar la voz de Dios». El apostolado de los laicos tiene que hacer ver claramente, en su propio campo, lo mucho que abarcan los límites de la misión de la Iglesia. El obispo terminó subrayando que había llegado la hora de los laicos en la Iglesia y en el mundo, y que nadie podría reemplazarlos.

Stjepan Bäuerlein, obispo de Srijem (Yugoslavia), dijo que la tarea específica del apostolado laical en la familia consiste en dar la vida a los hijos y educarlos cristianamente[105]. La crisis de las vocaciones sacerdotales tiene sus raíces en la crisis de una escasez de hijos en la familia cristiana. Por el contrario, Henry Donze, obispo de Tulle (Francia), opinaba que varios aspectos del apostolado laical se hallan muy bien expresados en el esquema[106]. Echaba de menos en el esquema el que éste tuviera en cuenta muy poco a las personas a quienes iba dirigido. De esas personas se hablaba de un modo demasiado abstracto, haciendo caso omiso de sus condiciones de vida, de su entorno social y de su vida ciudadana. Sobre todo la sociología y la psicología hacen ver claramente que a las personas no hay que contemplarlas únicamente como individuos, sino también en su entorno social. La Iglesia entera ha de ser un signo de Jesucristo. El siguiente orador fue Joseph Höffner, obispo de Münster (Alemania)[107]. En el capítulo ter-

102. AS III/4, 180-182.
103. AS III/4, 182-184.
104. AS III/4, 184-186.
105. AS III/4, 187s.
106. AS III/4, 188-191.
107. AS III/4, 191-194.

cero se mencionan dos metas del apostolado, a saber, la conversión de los hombres a Dios y el establecimiento cristiano de un orden temporal. Lo que se dice a propósito de ello, parece demasiado optimista, excesivamente triunfalista y muy poco bíblico. La situación del mundo actual y su ordenamiento se vinculan injustificablemente con el estado escatológico del reino de Dios. No se dice ni palabra acerca del pecado original, que impregna el actual ordenamiento del mundo. Por consiguiente, la finalidad del apostolado no puede ser la de crear un estado perfecto y paradisíaco, sino el suscitar un desarrollo de las instituciones (como la familia, el Estado, la economía) en las que el hombre pueda vivir de manera humana y cristiana y sea capaz de responder mejor a la acción de Dios. Paul Cheng, obispo auxiliar de Taipei (Taiwan), habló de la necesidad del respeto y de la confianza como presupuesto de toda acción caritativa[108]. Ésta no sólo consiste en la distribución de bienes materiales, sino que es un don espiritual y moral que consuela el alma del hombre y la llena de paz. El apostolado laical no consiste únicamente en evangelizar a un individuo, sino también en la evangelización de los pueblos, de las naciones y de las culturas.

Luigi Civardi, obispo italiano titular de Tespia, habló sobre los fines del apostolado laical[109]. El esquema no habla ya de la acción social en el sentido estricto de la palabra. Al esquema le interesa la instauración de la justicia entre los diversos grupos sociales, un ordenamiento más humano y más justo. Luis Alonso Muñoyerro, arzobispo español titular de Sión, habló de nuevo sobre la Acción Católica[110]; ésta no se hallaría presentada correctamente en el esquema. No se trata de que cada obispo erija según su propio sentir una Acción Católica en su propia diócesis. Con esto lo único que se originaría es confusión. Luego hizo uso de la palabra André-Jacques Fougerat, obispo de Grenoble (Francia)[111]. Habló sobre las «Organizaciones Católicas Internacionales» (OIC), y dijo que en la Iglesia había que tener conciencia de la importancia de esas organizaciones, pero también de las grandes organizaciones internacionales (las Naciones Unidas, la UNESCO, la Organización Mundial de la Salud [OMS], la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación [FAO], y otras). Enrico Nicodemo, arzobispo de Bari (Italia), fue el último en hacer uso de la palabra en la 99ª congregación general[112]. Habló en favor de que se tuviera un concepto muy claro de la Acción Católica, afirmando que se trata de una participación en el apostolado de la jerarquía «con estricta dependencia de la jerarquía». Por su naturaleza, la Acción Católica ocupa el primer lugar entre las asociaciones apostólicas.

Al finalizar la congregación general, el moderador, Cardenal Agagianian, organizó una votación sobre si el esquema debía seguir discutiéndose. Casi todos los padres se pusieron en pie como señal de que estaban de acuerdo con que terminara la discusión. A continuación el secretario del Concilio declaró que el próximo viernes harían todavía uso de la palabra aquellos padres que hablaran, por lo menos, en nombre de setenta pa-

108. AS III/4, 194-196.
109. AS III/4, 196-198.
110. AS III/4, 198-201.
111. AS III/4, 201s.
112. AS III/4, 202-204.

dres conciliares. Después hablaría un auditor laico del Concilio, haciéndolo en nombre de sus colegas. De conformidad con las reglas, el relator del esquema respondería. La discusión proseguiría con el debate del esquema XIII sobre la Iglesia en el mundo actual. Al día siguiente se presentaría la *relatio* sobre el esquema acerca de los sacerdotes.

7. *La finalización de la discusión*

La 100ª congregación general comenzó el 13 de octubre de 1964 con el anuncio hecho por el secretario general de que la *relatio* sobre el esquema acerca de las Iglesias orientales se había distribuido, y de que se discutiría y se votaría sobre él después de haberse tratado sobre el esquema acerca de los sacerdotes. La razón era, como ya se había mencionado en la sesión del día anterior, que el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno no estaba terminado aún. Anunció luego los nombres de los oradores que hablarían en nombre de, por lo menos, setenta padres conciliares sobre el esquema acerca del apostolado laical: el arzobispo Guerry, el obispo auxiliar Quadri y el patriarca de los melquitas Zoghby. A continuación, el auditor laico Patrick Keegan hablaría en nombre de sus colegas.

Émile Maurice Guerry, arzobispo de Cambray (Francia), que estaba vinculado con la Jeunesse Ouvrière Chrétienne y con L'Action Catholique Ouvrière Française[113], se refirió a dos formas de apostolado laical en ambientes en los que él había estado activo: la evangelización y la santificación, por un lado, y la impregnación cristiana del orden temporal, por el otro lado. Detrás de esta doble meta se halla el doble orden de la creación y de la redención, aunque ambos son parte del único plan divino de la salvación. Ahora bien, en la vida concreta de los laicos, a menudo estos dos órdenes no se hallan conectados entre sí. En consonancia con ello existe una doble misión de la Iglesia, a saber, la de la evangelización y santificación, por un lado, y la de la impregnación espiritual de la sociedad humana, por el otro lado[114]. La segunda misión sería la tarea insustituiblemente propia del laicado. Santo Quadri, obispo auxiliar de Pinerolo (Italia)[115], partió de que hay que conocer y reconocer en su autonomía a las cosas creadas, a las instituciones y a las actividades temporales del hombre. Esta autonomía es necesaria, pero debe contemplarse en conexión con el mundo en su totalidad. Así que el ordenamiento de las cosas temporales, con tal de que se base en el orden moral, conduce hacia Dios y hacia los valores sobrenaturales. Con ello no se suprime la autonomía del orden

113. AS III/4, 210-213.
114. Esta distinción correspondía a la tradición neoescolástica, que distinguía entre el orden de la creación y el orden de la salvación. La competencia de los laicos se contemplaba principalmente en relación con el mundo; la del clero, en relación con la Iglesia. La distinción entre la meta de la evangelización y la de la intervención en el orden «temporal» halló su expresión en dos objetivos diferentes de la Acción Católica: una Acción Católica general debía cooperar, a nivel de la parroquia y de la diócesis, en la tarea del clero de proclamar el Evangelio, mientras que los movimientos del ambiente, en los que Guerry era un adelantado, perseguían la impregnación cristiana de la vida social. La primera de estas dos finalidades se veía en el interior de la Iglesia; la segunda miraba hacia el exterior, hacia el mundo.
115. AS III/4, 213-217.

temporal. El último padre conciliar en hablar sobre el apostolado laical fue Elie Zoghby, patriarca melquita de Antioquía para Egipto[116]. Como ejemplo de la colaboración entre los laicos y el clero en la Iglesia ortodoxa y en las comunidades católicas de la Iglesia oriental, señaló la existencia de una comisión de laicos en cada una de las parroquias de Egipto, comisión que se hacía cargo de las tareas de la enseñanza, de los asuntos jurídicos, del fomento de la Iglesia y de otras cuestiones de interés.

En nombre de los auditores y auditoras del Concilio (¡como él mismo acentuó!), habló –en inglés– Patrick Keegan, presidente de la Federación mundial de obreros cristianos[117]. Los auditores y auditoras del Concilio habían acogido muy calurosamente el capítulo del esquema sobre la Iglesia que hablaba acerca de los laicos y que ofrecía una nueva visión de la participación activa en toda la misión de la Iglesia. Y habían acogido con la misma satisfacción la constitución sobre la sagrada liturgia. Ofreció una cooperación leal para completar el documento sobre la unidad de los cristianos. Con la máxima atención habían ido siguiendo ahora la discusión sobre el apostolado de los laicos. El esquema marca la culminación de un desarrollo histórico. Este esquema debe entenderse como el resultado natural de la nueva conciencia que la Iglesia tiene de sí misma. El esquema deja abierto el campo para futuros desarrollos y muestra a la vez la base común de los esfuerzos apostólicos. El orador pregunta entonces cómo podrá lograrse que la gran mayoría de los católicos lleguen a ser conscientes de su responsabilidad apostólica de dar testimonio en su vida cotidiana de que son miembros de la comunidad de la Iglesia. Esto es un desafío para todos los que tienen la responsabilidad de la educación cristiana: para los padres, los maestros, los sacerdotes y los dirigentes de grupos y organizaciones católicas. Por eso hay que fomentar lo más posible el establecimiento y el desarrollo de grupos organizados. Es necesario un continuo y habitual intercambio entre la jerarquía y el laicado, un «diálogo de familia». El debate conciliar ha hecho mucho para crear un lazo inquebrantable entre los laicos y la jerarquía respecto a la misión única de la Iglesia.

Para concluir el estudio del esquema sobre el apostolado laical, volvió a hacer uso de la palabra –conforme a lo determinado por el reglamento– el relator, obispo Hengsbach[118]. Con gran atención –dijo– se han ido siguiendo las intervenciones de los padres conciliares. Hengsbach volvió a subrayar los puntos más importantes de la discusión: una armonización más estrecha con el esquema sobre la constitución dogmática de la Iglesia; una exposición más clara de la naturaleza, del fundamento teológico y de los fines del apostolado laical; una complementación de lo que se ha dicho sobre la espiritualidad y la formación de los laicos; una relación más clara entre el apostolado de los laicos y la impregnación espiritual del orden secular, especialmente la acción social de la Iglesia; una vinculación más íntima entre las diversas formas del apostolado; y dar mayor vigor dinámico a todo el esquema, que debe quedar abierto a todas las formas futuras de apostolado. Diversas observaciones críticas de los padres tienen su razón de ser no tanto por la manera de pensar del esquema, sino más bien por su redacción. Diver-

116. AS III/4, 217-222.
117. AS III/4, 220-222.
118. AS III/4, 222-224.

sos puntos de vista sobre la definición del laico, del apostolado o del apostolado laical en sentido propio, que aparecen claros en la discusión, habían surgido ya en el seno de la comisión misma. En una nueva redacción habrá que prestar especial atención a los siguientes puntos: la mayor libertad posible, la aplicación más amplia posible a una gran diversidad de lugares y desarrollos futuros, la mayor exactitud posible, la mayor continuidad histórica posible en las distintas regiones, y una aceptación por el Concilio que sea lo más amplia posible. En este momento es necesaria una revisión atenta de las numerosas posturas, a menudo complejas, de los padres conciliares con respecto al esquema. Y además es necesario llegar a conocer el texto, que va a ser más o menos definitivo, del esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, ya que en él encuentra su complemento práctico el decreto sobre el apostolado laical[119].

En general, las contribuciones se podían clasificar en dos categorías principales: las que querían que el texto contuviera una descripción básica del laico, en línea teológica y espiritual, y las que se hallaban más o menos satisfechas con el presente esquema y estaban interesadas en una codificación de los derechos y deberes de los laicos en la Iglesia. Unas pocas contribuciones habían suscitado la cuestión (expresada con más claridad por Carter que por otros) de si el texto iba dirigido primordialmente a los clérigos o a los laicos. ¿El sentido del esquema consistía en proporcionar a los clérigos instrucciones para tratar con las asociaciones laicales en el ámbito pastoral? ¿O se pretendía ofrecer orientaciones para el desarrollo de todo el pueblo de Dios? Lo que el esquema presentaba claramente eran aquellas estructuras organizativas con las que los padres se sentían vinculados personalmente: para los padres conciliares italianos esa estructura era la Acción Católica; para los franceses, lo era la implicación de los creyentes en el mundo circundante. El llamamiento dirigido por los obispos de los Estados Unidos y por otros obispos no europeos para que se aceptara una gran variedad de organizaciones, cualquiera que fuese su forma, reflejaba las experiencias locales que esos obispos tenían en relación con las actividades de las organizaciones de laicos.

A comienzos del año 1964 Karl Rahner esbozó algunos pensamientos fundamentales acerca del esquema sobre los laicos. En una confrontación intensiva con el esquema sobre el apostado laical, expuso los principios de una teología del laicado, los cuales, en forma escrita, probablemente no formaron parte nunca de la discusión (el manuscrito autógrafo no quedó terminado), pero muestran de manera esclarecedora el estado de la discusión, y hasta el día de hoy no han perdido su actualidad. Los pasajes más importantes de este esbozo dicen así: «Sobre el lugar de los laicos en la Iglesia»[120].

119. Al final de la discusión en el Concilio, la comisión decidió analizar primeramente las observaciones sobre la estructura general del esquema y sobre su contenido esencial, lo cual era tarea de la tercera subcomisión. Esta revisión debía tener también en cuenta las observaciones que se habían recibido durante el verano anterior a la reapertura del Concilio y que habían sido examinadas por la comisión a lo largo del mes de septiembre. Durante los trabajos conciliares la comisión se reunió otras cuatro veces (el día 23 de octubre y los días 5, 12 y 19 de noviembre); en estos encuentros continuó la revisión del texto. Cf. *Acta commissionis*, F-CT, 126-139).

120. Karl Rahner, *Handschriftlicher Entwurf zum Schema über das Laienapostolat: «Zur Theologie Apostolatus laicorum»*, sin fecha, 16 págs. (Rahner-Archiv Elmar Klinger, Würzburg, nº 633).

a) La Iglesia no puede equipararse nunca con la jerarquía. Todos los bautizados son –en determinadas condiciones– miembros de la Iglesia, y no simplemente objetos de la actividad jerárquica. Lo contrario de ello sería clericalismo, que es esencialmente una forma de pensar que predomina en la práctica, y no sólo en teoría. Sin embargo, no sólo el laicismo, sino también el clericalismo es una herejía, por lo menos en el terreno práctico. Esta manera de pensar trata de someter a los laicos bajo una verdadera competencia del clero y de la jerarquía, pero de manera equivocada extiende esa competencia más allá de los justos límites. Ahora bien, esa competencia del clero y de la jerarquía está limitada por el derecho divino. Aunque es cierto, por un lado, que la Iglesia tiene competencia para establecer competencias, es decir, que por su propio e infalible juicio puede mostrarse a sí y mostrar a otros los límites de esa competencia, y aunque es también cierto, por otro lado, que la Iglesia no puede errar al circunscribir competencias cuando lo haga mediante un juicio *infalible*, *en el caso* de que formule tal juicio, sin embargo, puede suceder que *no sólo* en un juicio doctrinal no infalible, sino también –lo cual es mucho más frecuente aún– en la praxis cotidiana, el clero o la jerarquía sobrepasen los justos límites de su competencia. Para decirlo con otras palabras: el clericalismo es muy posible en la Iglesia y hay que tener buen cuidado de que no se deslice en nuestra actividad o en nuestra enseñanza.

b) Los laicos no están constituidos en la Iglesia por el hecho de que carezcan del sacramento del orden y de la jurisdicción, sino por la posesión del sacramento del bautismo y del sacramento de la confirmación, aunque la carencia del sacramento del orden los distinga de los clérigos. Por eso, su naturaleza no debe deducirse de esta última carencia, sino de aquella otra posesión. Por este motivo hay que enunciar positivamente lo que los laicos son y aquello de lo que los laicos son capaces, y no enunciar de manera negativa lo que los laicos no son y aquello de lo que no son capaces.

c) La Iglesia se halla activa en *todos* sus miembros en lo que respecta a la salvación del mundo y a la llegada del reino de Dios: 1) porque la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que es un medio para la salvación del mundo y una actualización de esa salvación, y 2) porque la Iglesia es eso como *totalidad*, de tal modo que *todos* han de participar en esa función de mediar en favor de la salvación del mundo.

d) La Iglesia en *todos* sus miembros está sometida también a la influencia inmediata de Dios, a la vocación y determinación inmediatas de Dios. Por eso los laicos no son simplemente receptores de la instrucción o de la gracia procedentes de la jerarquía: 1) porque en la mayoría de los casos la jerarquía no puede dar tales instrucciones, ya que ella dispone únicamente de principios doctrinales que han de aplicarse, pero la aplicación no puede efectuarse sin un conocimiento preciso de la situación a la que esos principios han de aplicarse; un conocimiento preciso, exhaustivo y absolutamente cierto de la situación no puede ser tarea o don de la jerarquía, ni la jerarquía eclesiástica puede conocer de manera cierta y clara todos los principios ni sus inciertas consecuencias; 2) la gracia no es exclusivamente sacramental; 3) hay carismas inmediatos.

e) Por tanto, la autoridad de la jerarquía para dar instrucciones doctrinales y pastorales es también un elemento parcial, aunque necesario, en la actividad de toda la Iglesia; su finalidad es la de asegurar la unidad en la fe y la de lograr que los diversos dones en la Iglesia cooperen para constituir una totalidad. Pero no cualquier actividad de la Iglesia procede de un mandamiento o de un estímulo dados por la jerarquía, ni consiste tampoco únicamente en ejecutar lo que la jerarquía planea y requiere.

f) El *status* del clérigo y el del laico no se relacionan entre sí como estamentos sociales distintos, el uno más alto y el otro más bajo, ni como relaciones culturales. El orden superior del clérigo sobre los laicos es por su esencia un orden superior sacro, no profano; por tanto, es únicamente un presupuesto para una disposición para el servicio, en el cual la jerarquía, siguiendo el ejemplo de Cristo, ha de estar al servicio de todos los miembros de la Iglesia.

g) No debe olvidarse que todos los principios que rigen las relaciones entre el clero y los laicos no pueden imaginarse ni representarse concretamente de una manera externa, a no ser por medio de la fórmula de un «retorno a la manifestación» [*conversione ad phantasma*], es decir, en conexión con los procedimientos seguidos en un ámbito que vive y tiene vigencia en condiciones temporales y sociales enteramente determinadas. Sin embargo, aquel acontecer concreto, en el que nosotros realizamos *de facto*, hoy día, para nosotros principios eternos, comienza ya a ser histórico. El clero de siglos anteriores era una parte más instruida y culta de la sociedad, que se hallaba en posesión y en administración directa de la porción decisiva de los recursos económicos de todo el pueblo; y que podía, por tanto, penetrar en todo lo que los laicos eran capaces de saber y de realizar. Por eso el clero, desde un principio, pertenecía a la clase dominante del pueblo, no sólo en los ámbitos espirituales en sentido propio, sino también en ámbitos profanos. Por este motivo, la existencia de un determinado patriarcalismo del clero con respecto a los laicos no sólo se puede explicar y admitir fácilmente, sino que fue algo inevitable, más aún, necesario. Todo esto va cambiando hoy día cada vez más gracias a la progresiva aceleración de la evolución social. El clero no tiene ya ningún *status* social propio. El clero, ciertamente, en la medida de lo posible, tendrá la tendencia a retener para sí ciertas cosas que pertenecen al acontecer externo de la vida, porque no existe una vida cristiana y social invisible, como no hay tampoco una Iglesia invisible en el orden social del mundo. Ahora bien, muchas cosas en este ámbito son transitorias, y sería peligroso para el clero defenderlas hasta el derramamiento de sangre, como si se tratara de cosas divinamente eternas. En la forma de la actuación práctica con los laicos, el clero debe abandonar la convicción fácilmente adoptada de que él lo sabe todo y lo entiende todo, y de que los laicos no son sino órganos para la ejecución de la voluntad jerárquica, o de que los laicos ven únicamente con una claridad meridiana cuando se encuentran en una dimensión puramente profana o secular. El clero, cuanto menos trate de conservar este patriarcalismo, tanto más reconocerá la competencia de los laicos en el ámbito profano y (dentro de determinados límites) en el ámbito religioso. Cuanto más manifieste el clero la humildad del Cristo que vino a servir y no a reinar, los laicos reconocerán tanto más fácil y voluntariamente aquella competencia que corresponde al clero en virtud de un verdadero derecho divino.

Hasta aquí el esbozo de Rahner, que en muchas cosas anticipa las reflexiones teológicas que a duras penas irán adquiriendo carta de ciudadanía en la Iglesia católica del siglo XXI.

Después de las confrontaciones en torno al texto sobre la libertad religiosa que tuvieron lugar a finales de octubre y durante los diez primeros días de noviembre, y mientras fue adquiriendo forma al margen del Concilio el proyecto de una revista internacional de teología –inspirada por el Concilio mismo–, la asamblea conciliar asimiló por vez primera un tema que había sido especialmente querido por Juan XXIII: la actitud

amistosa de la Iglesia hacia la historia y hacia la sociedad humana. También el tema de la misión adquiere nuevos perfiles, con lo cual las dimensiones de una congregación tan poderosa como la de Propaganda Fide quedan reducidas a una medida más realista. En el último día del mes de octubre, B. Bejze, obispo –hasta entonces bastante desconocido– de Lódz (Polonia), pidió la canonización del papa Juan XXIII. Con ello se hizo intérprete de un deseo muy difundido, pero que quedaría sin cumplirse[121].

121. En una ulterior conferencia de prensa, el 19 de noviembre de 1964, H. Câmara comentaba este deseo «come risposta all'attesa del mondo, l'ultimo giorno del Concilio, la canonizzacione di Papa Giovanni XXIII, profeta delle nuove strutture, amico de Dio e degli uomini» [«como respuesta, el último día del Concilio, a la expectación del mundo: la canonización del papa Juan XXIII, profeta de las nuevas estructuras, amigo de Dios y de los hombres»]. Cf. Caprile IV, 317, nota 2.

5
La Iglesia en el mundo *(Ecclesia ad extra)*

NORMAN TANNER

La Iglesia mirando hacia fuera de sí misma (*Ecclesia ad extra*) fue el tema de varias iniciativas desde finales de octubre hasta mediados de noviembre de 1964. La más importante fue el debate mantenido desde el 20 de octubre hasta el 10 de noviembre sobre el esquema acerca de la Iglesia en el mundo actual, esquema que finalmente se tradujo en la *Gaudium et spes*. La intervención de Pablo VI en favor del esquema sobre la actividad misionera de la Iglesia y la respuesta desfavorable del Concilio tuvieron lugar entre el 6 y el 9 de noviembre. Coincidieron también más o menos con ese mismo espacio de tiempo, aunque se hallaban menos interesados obviamente por la *Ecclesia ad extra*, otros cinco temas: los debates sobre el ministerio de los sacerdotes, que tuvieron lugar del 13 al 15 de octubre, y sobre su formación, los días 12 al 17 de noviembre; el breve debate sobre los religiosos, del 10 al 12 de noviembre; la persuasión que fue formándose poco a poco de que el Concilio necesitaría una cuarta sesión; el regalo que Pablo VI hizo de su tiara el día 13 de noviembre; y los debates sobre el matrimonio, del 19 al 20 de noviembre. Es conveniente también mencionar el grupo «La Iglesia de los pobres» y el informe del cardenal Lercaro sobre la pobreza.

Por tanto, esas semanas presenciaron iniciativas apasionantes y desarrollos nuevos en el Concilio. Los debates sobre la Iglesia en el mundo constituyeron particularmente el intento más serio realizado hasta entonces por responder al deseo original de Juan XXIII de que el Concilio tuviera un carácter pastoral. Esta transición merece subrayarse. Con anterioridad, los temas relativos al mundo exterior se habían abordado en buena medida dentro de las comisiones conciliares, y los padres los habían afrontado sólo indirectamente. Las discusiones mantenidas en el aula conciliar se habían concentrado, en su mayor parte, en temas eclesiológicos, especialmente en la reforma de las estructuras y en el dinamismo de la Iglesia. Sin embargo, con el comienzo de la tercera sesión y con la discusión del esquema sobre el ecumenismo, los padres tenían que afrontar temas que –como la libertad religiosa y las relaciones con los judíos– abrían para el Concilio importantes dimensiones del mundo contemporáneo. Los temas de discusión no se ocupaban ya únicamente de la Iglesia, de la comprensión que ella tenía de sí misma, y de la división de las funciones en su interior. Más bien implicaban cuestiones de inmediato interés para las conciencias de la gente contemporánea.

Con la discusión del esquema XIII, «La Iglesia en el mundo actual», los problemas del mundo moderno adquirieron interés no sólo por su relevancia para la naturaleza interna de la Iglesia, sino también porque el Concilio, a causa del carácter pastoral que le había conferido Juan XXIII, abordaba esos problemas y, por medio de ellos, asumía responsabilidades ante el mundo. Las elevadas expectativas nacidas de la discusión de este nuevo esquema, incluidas las expectativas sentidas por los laicos y las expresadas por los medios de comunicación social, y el énfasis dado por Pablo VI a la idea del diálogo con el mundo moderno en su anterior encíclica *Ecclesiam suam*, contribuyeron a que se pensara que el Concilio podía hablar con autoridad acerca de varios problemas importantes que existían en la sociedad contemporánea, en la cultura y en la vida política. Sin embargo, esta posibilidad implicaba un cambio sustancial en la idea que los padres habían tenido del Concilio, y que les hacía ver ahora que un órgano del magisterio interno de la Iglesia católica podía llegar a ser un cuerpo representativo abierto a los problemas de la vida civil. Esto cambió, en cierto sentido, el modelo del Concilio. Mientras que en las dos sesiones anteriores el Concilio se había visto como un gran Concilio de reforma, ahora el Concilio se estaba manifestando como algo diferente: se estaba presentando a sí mismo y estaba presentando a la Iglesia católica como elemento moral de referencia para la sociedad contemporánea. Más aún, el conocimiento de que las cuestiones debatidas se referían a la situación histórica actual y eran, por tanto, contingentes por su misma naturaleza, hicieron que las declaraciones del Concilio sobre esas cuestiones fueran también contingentes. De este modo se produjo un notable cambio en la idea tradicional de que un Concilio universal, precisamente por ser un órgano extraordinario del magisterio de la Iglesia, debe hacer sus deliberaciones dentro del marco de la verdad absoluta y atemporal, y de que sus enseñanzas han de ser válidas para toda la eternidad.

1. *La Iglesia y el mundo*

a) *Desarrollos anteriores al 20 de octubre*

La historia anterior del esquema sobre la Iglesia en el mundo, durante la intersesión, fue expuesta ya en el volumen tercero[1]. En julio de 1964, ejemplares del anteproyecto del documento fueron enviados a los padres conciliares[2], tal como se hallaba entonces; ahora se hacía referencia a él con el nombre de «esquema XIII» (anteriormente había sido el esquema XVII), con el título que permanecía igual: «La Iglesia en el mundo actual» (*De ecclesia in mundo huius temporis*). Era el texto que iba a ser debatido en el aula conciliar durante los meses de octubre y noviembre.

1. HV 3, 344-355. Cf. también C. Moeller, *History of the Constitution*, en *Commentary* V, 27-41; G. Turbanti, *La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, Dottorato di Ricerca, Universidad de Bologna 1996, 173-221; Id., *La commissione mista per lo schema XVII-XIII*, en *Commissions*, 238-246; Id., *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000.
2. AS III/5, 116.

El documento constaba de una introducción, cuatro capítulos y una conclusión. La introducción establece los parámetros de la discusión: la preocupación de la Iglesia, representada por el Concilio, por todo el género humano; la Iglesia percibe los «signos de los tiempos»; las personas a quienes va dirigido el esquema; Cristo, la luz del mundo. El capítulo primero, titulado «La vocación integral de la persona humana», hablaba del valor de las cosas terrenas; la vocación y la dignidad de la persona humana; la necesidad para los pecadores del salvador del mundo; la tensión y la armonía en las responsabilidades humanas. El capítulo segundo, «La Iglesia al servicio de Dios y de la humanidad», estudiaba las tareas que corrían a cargo de los apóstoles y de sus sucesores; las relaciones de la Iglesia con los poderes terrenales; la ayuda que la Iglesia recibe del mundo; la contribución de la Iglesia a la ciudad terrenal mediante su enseñanza y su ejemplo. El capítulo tercero, «La conducta de los cristianos en el mundo», trataba las condiciones de la implicación de los cristianos en el mundo; el fomento de la comunión entre las personas realizada en espíritu de pobreza; el diálogo con el mundo. El capítulo cuarto, «Las principales responsabilidades de los cristianos en la actualidad», se ocupaba de diversas cuestiones particulares: el fomento de la dignidad humana; el matrimonio y la familia; la cultura; la vida económica y social; el fomento de la solidaridad entre las personas; la guerra y la paz. La conclusión hablaba brevemente de las diversas categorías de no católicos a quienes iba dirigido el esquema[3].

Había además cinco apéndices (*adnexa*). El primero se titulaba «La persona humana en la sociedad»; los otros cuatro apéndices estaban relacionados con diversas cuestiones del capítulo cuarto del esquema, y llevaban los siguientes títulos: «El matrimonio y la familia», «El debido fomento del progreso de la cultura», «La vida económica y social», «La comunidad de los pueblos y la paz»[4].

Se enviaron ejemplares del esquema a los padres juntamente con la petición de que remitieran sus observaciones a la comisión encargada de dicho esquema, la Comisión Mixta, que comprendía miembros de dos comisiones, la Comisión Doctrinal y la Comisión para el apostolado de los laicos. La Comisión Mixta, especialmente en las personas de su subcomisión central, que estaba encargada de la redacción de las diversas partes del esquema, se reunió en Roma durante los días 10 al 12 de septiembre para estudiar las observaciones recibidas y otras cuestiones de interés[5].

En septiembre se crearon dos subcomisiones dentro de la Comisión Mixta, la una «para los signos de los tiempos», y la otra «de carácter teológico». Estas subcomisiones habían comenzado ya a realizar una intensa labor durante la primera semana del mes, y lograron importantes resultados para la subsiguiente revisión del esquema. La finalidad de la primera subcomisión era analizar el mundo contemporáneo, de tal manera que el esquema pudiera partir de los datos concretos de la realidad. Entre quienes participaban en la labor de esta subcomisión, aunque no sistemáticamente, se hallaba M.-D. Chenu, quien ayudó a profundizar en el concepto de «signos de los tiempos», utilizado

3. El esquema se halla impreso en AS III/5, 116-142.
4. Los cinco apéndices se hallan impresos en AS III/5, 147-201.
5. Para las discusiones, cf. A. Glorieux, *Historia praesertim sessionum schematis XVII seu XIII*, en *De Ecclesia in mundo huius temporis* (ejemplar mecanografiado en el ISR), 83-106.

en el esquema[6]. La subcomisión dividió su análisis en informes sobre los principales bloques sociales, económicos y políticos: el mundo occidental, el mundo socialista y comunista, y el Tercer Mundo. Con respecto al mundo socialista, un informe elaborado por Houtart acentuó su gran extensión e importancia en el mundo moderno. Aunque con muchas variaciones de un país a otro, su base en todos ellos era un vivo deseo de justicia para las clases más pobres de la sociedad. Los cristianos podían considerar este llamamiento básico a la justicia como un valor positivo y reconocer en él un signo de los tiempos. Houtart dedicó mucha menor atención a un aspecto que era central para el informe de Karol Wojtyla, arzobispo de Cracovia, a saber, la naturaleza fundamentalmente atea de los regímenes socialistas, su oposición sistemática y programada a la Iglesia y a cualquier clase de libertad religiosa, y su intención de erradicar de la sociedad la religión y de borrar del mapa a la Iglesia y a todas las organizaciones de creyentes. En la primavera anterior Wojtyla había presentado por vez primera un proyecto de esquema, elaborado por varios expertos de Cracovia, pero este proyecto no recibió mucha atención por parte de la subcomisión.

Las reuniones de la Comisión Mixta durante el mes de septiembre trataron especialmente de revisar el esquema desde un punto de vista teológico, y en esta labor fueron importantes las contribuciones de Philips, Congar, Daniélou, Semmelroth, Rahner y Benoit. Rahner impugnó lo que él consideraba como un tema básico del esquema, a saber, que una afirmación de la unicidad de la vocación humana era simplista y confundía nuestra vocación natural y nuestra vocación sobrenatural. Sus observaciones iniciaron una animada discusión que finalmente se tradujo en un acuerdo provisional basado en un documento elaborado por Philips con el acuerdo de Garrone, presidente de la subcomisión; en él se intentaba ofrecer una definición más precisa de los conceptos por medio de una serie de definiciones teológicas.

Como resultado de las diversas discusiones, la Comisión Mixta publicó un breve documento, de una sola página, titulado «Directrices para la futura revisión del texto», que se distribuyó a los padres en la congregación general celebrada el día 17 de septiembre. Las «Directrices» reconocían la necesidad de lograr mayor claridad y concisión en el estilo, de aclarar varios conceptos y de ordenar mejor la materia del esquema[7]. Trataron de obtener el beneplácito de los padres conciliares para un texto de cuyas limitaciones la Comisión Mixta había llegado a ser bastante consciente a causa de los comentarios críticos que le habían ido llegando durante los meses estivales.

También vemos que en círculos ecuménicos algunos juicios sobre el esquema fueron desfavorables. Varios informes enviados en octubre a Ginebra por observadores procedentes del Consejo mundial de Iglesias detallaban los puntos del esquema que les parecían más interesantes y también los más deficientes. El informe de Lukas Vischer, en particular, se concentraba en el concepto de «signos de los tiempos», afirmando que el esquema lo utilizaba de manera ambigua, oscureciendo la dimensión teológica y escatológica que era fundamental en el concepto bíblico original, y sin aclarar los crite-

6. Cf. G. Turbanti, *Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituziones «Gaudium et spes»*, en *Marie-Dominique Chenu: Moyen Âge et modernité*, Paris 1997, 191-195.

7. AS III/5, 200s.

rios que la Iglesia necesitaba para leer adecuadamente los signos. El esquema, observaba él, no afronta suficientemente las dificultades para interpretar los signos de los tiempos.

> Habla de la voz de Dios, como si esa voz fuera fácilmente reconocible, dejando así abierto el camino a interpretaciones de la historia que no se fundan en la palabra de Dios. La historia de la Iglesia está llena de tales concepciones erróneas. Los designios de Dios son identificados con cualesquiera fenómenos históricos, la palabra de Dios se escucha «de manera inequívoca». Luego, después de algún tiempo, llega a verse claro que esas interpretaciones son simplemente efímeras. A Dios se le invoca como garante de las naciones; se recurre a Él en particulares situaciones históricas. Todavía hoy seguimos proyectando sobre los planes divinos nuestras fáciles observaciones acerca de este mundo. Estas interpretaciones encuentran su raíz en la desobediencia de la Iglesia de Cristo, y sabemos bien lo mucho que la Iglesia las ha respaldado fundamentalmente, por ejemplo, en el concepto de un imperio cristiano. ¿No es verdad que tales experiencias deberían hacer que fuéramos más prudentes en nuestras declaraciones? No podemos dejar de interpretar: hemos de tratar siempre de entender incesantemente de nuevo la voluntad de Dios. Pero debemos ser siempre conscientes de lo vulnerable que es la Iglesia como tal, de igual manera que cada uno de nosotros en particular, por lo ambiguas que son las apariencias[8].

Los comentarios del luterano húngaro Vilmos Vajta, otro observador ecuménico, estuvieron expresados quizá más formalmente, pero no fueron menos críticos. Vajta reconocía la importancia del esquema así como el hecho de que éste abordara problemas cuyo planteamiento era compartido por otras Iglesias cristianas. Señalaba, no obstante, que desde el comienzo el esquema daba al lector la impresión de que se habían yuxtapuesto sencillamente muchas líneas diferentes de pensamiento. Expresaba también considerables reservas con respecto al fundamento bíblico de la exposición que el esquema hacía de la humanidad en el mundo: su enfoque basado en la encarnación dejaba en segundo lugar el problema del mal en el mundo, un problema del que los seres humanos fueron responsables desde el comienzo. La Iglesia debe afrontar con realismo la situación histórica en la que se encuentra ella misma: está demasiado involucrada en el conflicto interior del mundo, y no puede examinar ese conflicto desde una posición superior. Más aún, parecía que el concepto de la historia de la salvación no se había tratado adecuadamente en el esquema: la visión «dramática» de la historia en la Biblia no aparecía en absoluto, y daba la impresión de haberse utilizado el concepto de los «signos de los tiempos» sin tener en cuenta esa dimensión y de una manera demasiado simplista[9].

El 25 de septiembre Felici, secretario general del Concilio, pidió que cada padre que deseara hacer uso de la palabra en el próximo debate sobre el esquema presentara un resumen de su discurso el día 5 de octubre a más tardar[10]. El día 1 de octubre él suscitó en

8. Lukas Vischer, *Signa temporum: Eine Bemerkung zu Schema XIII*, Consejo mundial de Iglesias, ACO, 5.17.

9. V. Vajta, *Observations on the Schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.50.

10. AS III/2, 513.

el Concilio la cuestión de la condición de los cinco apéndices, que habían sido distribuidos el día anterior a los padres. La causa inmediata de su intervención fue que el arzobispo Lefebvre había pedido una explicación clara del significado y de la condición de los apéndices[11]. En respuesta a su solicitud, Felici había consultado rápidamente con el cardenal Cento, copresidente de la Comisión Mixta, quien fue bastante vago en su respuesta y remitió para una ulterior dilucidación al obispo Guano y a A. Glorieux, presidente y secretario respectivamente de la subcomisión de la Comisión Mixta que había estado encargada de redactar el esquema. Incapaz de encontrar a la vez a estas dos personas, Felici procedió a anunciar directamente que los apéndices habían sido compuestos por la Comisión para el apostolado de los laicos (y, por tanto, no habían sido compuestos por toda la Comisión Mixta), y que habían sido distribuidos a los padres como «un documento meramente privado» que no tenía condición oficial; la comisión los había preparado precisamente para ampliar su pensamiento expuesto en el esquema mismo, el cual era el único «auténtico y oficial»[12].

Glorieux protestó enérgicamente contra este anuncio y recurrió a los moderadores. Como resultado de esta protesta y de otras, Felici se vio obligado a efectuar una corrección, o una «ulterior declaración», como él mismo la llamó, en atención a los moderadores, y la hizo a última hora de la mañana del día 1 de octubre. El texto de los apéndices, dijo, estaba compuesto por una Comisión Mixta integrada por la Comisión Doctrinal y la Comisión para el apostolado de los laicos, a petición de la Comisión de Coordinación (CC), y por tanto no es «un texto meramente privado», aunque no será discutido en el Concilio, por lo cual «no tendrá la condición de texto conciliar»[13]. La publicación era importante en vista de la naturaleza sustancial de los apéndices (todos juntos contenían más de dos veces la cantidad de palabras que contenía el esquema), y siguió siendo tema de discusión en varios sectores[14].

11. AS V/2, 709.

12. AS III/3, 181. Sobre la opinión de Felici de que los apéndices y la presentación de los mismos al Concilio era un acto irregular, porque los apéndices no habían recibido la debida aprobación de la Comisión Mixta, cf. AS V/3, 711-713, 743, 753s; Turbanti, *La redazione della costituzione pastorale*, 228-230.

13. AS III/3, 206. En cuanto a la carta de los copresidentes de la Comisión Mixta a los moderadores, de fecha 15 de octubre, en la que confirmaban que los apéndices no serían discutidos en el aula, pero que los padres podían presentar por escrito observaciones sobre los mismos, cf. AS V/3, 25.

14. La Comisión Mixta discutió extensamente la cuestión en su reunión del 13 de octubre, expresándose una gran variedad de opiniones: RT (sección relativa al período del 17 de julio al 31 de diciembre de 1964) 16-19; Glorieux, *Historia*, 109-113. Para la discusión de la cuestión en la reunión de delegados de conferencias episcopales el día 15 de octubre, véase ISR, Documentos de Etchegaray, 5.4.4. El debate que siguió a continuación hizo que se vieran con claridad las divisiones existentes en el seno de la Comisión Mixta. Para justificar sus acciones, Felici trató de cargar sobre Cento la responsabilidad por su primer anuncio. Escribió a Cento y a Ottaviani, copresidentes de la Comisión Mixta, con la esperanza de que ellos aclararan la verdadera naturaleza de los apéndices, y para eximirse a sí mismo del fallo cometido por la comisión, como órgano plenario, al aprobar los apéndices. Ottaviani y especialmente Tromp, secretario de la Comisión Doctrinal, se distanciaron a causa de ello de la labor de la Comisión Mixta, añadiendo la sospecha de que la labor de la Comisión Mixta no había sido efectuada de manera enteramente regular. Tan solo con dificultad, durante los días siguientes, Guano fue capaz de restablecer un poco la calma en el seno de la Comisión Mixta, y de permitir a ésta que llegara a adoptar una postura común con respecto a la condición de los apéndices. En su reunión del 13 de octubre la comisión convino en lo siguiente: los apéndices habían sido compuestos por las subcomisiones pertinentes a petición explícita de la Comisión Mixta, de tal

La desconfianza de Felici hacia la Comisión Mixta y su oposición al esquema se revelaron también en otras dos ocasiones. En primer lugar, ante la petición formulada por la subcomisión central (encargada de la redacción del esquema) de la Comisión Mixta de que, además del texto latino del esquema y del texto de los apéndices, se proporcionara a los padres traducciones de los mismos a las principales lenguas modernas, Felici objetó que una decisión de esta índole era de la competencia del consejo de los presidentes y de la CC. La petición fue apoyada vigorosamente por el grupo de representantes de conferencias episcopales, pero al final no se llegó a nada concreto, y la secretaría de Felici se preocupó únicamente de la impresión y distribución del texto latino.

En segundo lugar, la actitud hostil de Felici se mostró especialmente en la cuestión de si había que prolongar o no el Concilio con la celebración de un cuarto período. A primeros de octubre circuló el rumor de que el esquema iba a ser retirado del debate, a fin de permitir que el Concilio finalizara con la tercera sesión, porque estaba claro que el debate del esquema requeriría un espacio considerable de tiempo. La posibilidad se discutió en la reunión del consejo de los presidentes, de los moderadores y de la CC, celebrada el 7 de octubre. En la reunión, Felici trató de obtener de esos órganos administrativos del Concilio una aprobación explícita de las acciones emprendidas por él el día 1 de octubre; y a la vez puso en tela de juicio la labor de la Comisión Mixta, la cual, en opinión suya, había procedido de manera irregular al componer el esquema. Luego, con respecto a una posible sesión cuarta del Concilio, Felici declaró inequívocamente que el Concilio no podía prolongarse «sin una grave razón». Sobre el esquema XIII afirmó: «Este esquema no puede ser aprobado durante esta tercera sesión; es dudoso incluso que pueda quedar concluido en una cuarta sesión: trata acerca de demasiados problemas complejos. No es necesario que el esquema llegue a quedar concluido a toda costa». Al final, la reunión no adoptó ninguna decisión. El día 12 de octubre Felici indicó a los padres conciliares que podría ser necesario, por lo menos, un aplazamiento de la discusión, porque no se habían leído aún los informes oficiales sobre el esquema; pero se formuló una enérgica protesta contra la demora, expresada ante el Papa por un grupo de cardenales. Y el día 14 de octubre Felici anunció que el debate sobre el esquema comenzaría al cabo de unos pocos días[15].

La demora en cuanto al comienzo del debate suscitó también dificultades en algunos observadores ecuménicos. Vajta, en su informe enviado a Ginebra con fecha 13 de octubre, asoció el resultado del esquema XIII con oscuras maniobras que se estaban realizando entre bastidores, «en las cuales, evidentemente, el secretario general del Concilio desempeña también un papel». Vajta se había enterado por Congar de que se habían adoptado muchas posturas contra el esquema, y él no creía en las razones adu-

manera que la responsabilidad por sus contenidos correspondía directamente a la subcomisión particular (y tan solo indirectamente a la Comisión Mixta en su totalidad); los apéndices no serían presentados a los padres conciliares para su discusión, sino que eran propuestos por la Comisión Mixta como ayudas para el estudio del esquema.

15. AS III/4, 205, 209, 402; AS V/3, 761s. Para la reunión del 7 de octubre, cf. también *infra*. Cf. igualmente Rynne III, 115s.

cidas por Felici para demorar el debate. Desde luego, él pensaba que la subcomisión pertinente debía revisar los informes oficiales a fin de dar respuesta a las críticas. Glorieux le habló de los ataques efectuados contra el esquema en el seno de la CC:

> Hoy el secretario de la comisión que compone el esquema me ha confirmado que se están realizando violentos ataques contra él en el seno de la Comisión de Coordinación. Aunque la oposición no pretende asumir la responsabilidad de una acción abierta que trate de sepultar el esquema, sin embargo en la Comisión de Coordinación se alzan diversas voces que hablan en esta dirección. No obstante, a mí me parece que los ataques no van a tener éxito. Pero el hecho mismo de que se produzcan esos ataques muestra que los conservadores no se dan por vencidos todavía, y que utilizarán todas las vías diplomáticas y todos los medios de conspiración para obstruir lo que en opinión de ellos representa un gran peligro para la Iglesia en la actual situación del mundo.

Vajta tenía también la impresión de que los denominados progresistas estaban defendiendo el esquema, aunque no estuvieran totalmente convencidos de él. Congar le había confiado que él no se hallaba de acuerdo con varios puntos del esquema. El tono de las críticas de esas personas era un tono suave, porque los progresistas habían colaborado en la composición del texto y pensaban que los diversos compromisos alcanzados eran satisfactorios o, al menos, razonables, dadas las circunstancias. La única voz disidente, observaba Vajta, era la de Hans Küng. Él había asistido a una de sus conferencias, y le había parecido muy polémico, no sólo con respecto al esquema XIII, sino también con respecto a las estructuras y actitudes de la Iglesia de Roma, tal como ésta se hallaba representada por la Curia. La postura de Küng parecía ser en aquel tiempo la más radical por parte progresista[16].

b) *El debate en el aula conciliar, del 20 de octubre al 10 de noviembre*

El debate sobre el esquema en el aula conciliar comenzó a su debido tiempo el día 20 de octubre y, exceptuada la discusión sobre la actividad misionera, que tuvo lugar del 6 al 9 de noviembre, fue el principal tema de debate durante las tres semanas siguientes. Felici anunció que, después de los informes introductorios pronunciados en nombre de la Comisión Mixta, tendría lugar el debate sobre el esquema en su totalidad,

16. Vajta, informe nº 4, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.47. Cf. también el siguiente informe, del 23 de octubre de 1964, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48, que contiene más noticias obtenidas por él acerca de la demora en el comienzo del debate, y acerca de las críticas formuladas en la CC. Sobre todo con respecto a estas últimas, él había recibido interesantes informaciones: «En la Comisión de Coordinación, en su reunión de hace dos semanas, algunos querían descartar el esquema. Entre los que se hallaban a favor de abandonar el esquema, estaban no sólo los que tenían miedo de la agenda progresista o del 'escándalo' que supondría el que el esquema no fuera bien recibido por el mundo, sino que había también otros que querían la finalización del Concilio. Se sugirió que, en vez del esquema, el Papa tratase del tema en una encíclica, utilizando quizá los materiales que se hallaban en el esquema. Finalmente, con arreglo a mis fuentes, fue el Papa mismo el que quiso que el esquema fuera discutido por el Concilio: él pensaba que el tema era importante para el Concilio, y no quería decepcionar al mundo eliminando el esquema después de una preparación tan larga».

después de lo cual, si los padres votaban que procedía, el debate versaría en diversas etapas sobre la introducción y sobre los cuatro capítulos del esquema[17].

Tanto los padres conciliares como el público aguardaban con gran expectación el comienzo del debate. Para muchas personas el debate representaba la culminación del Concilio y quizás su prueba más importante. Desde el comienzo de la tercera sesión y en zonas marginales al Concilio se habían pronunciado diversas conferencias de teólogos encaminadas a examinar las nuevas características que aparecían en el esquema. El día 16 de septiembre, en el Centro holandés de documentación, Schilebeeckx pronunció una disertación sobre la Iglesia y el mundo, en la cual arrojó luz sobre los fundamentos teológicos de las relaciones entre ambos, sobre la Iglesia como epifanía explícita de la presencia del misterio de Cristo en la historia, un misterio que, no obstante, actúa también implícitamente fuera de la Iglesia y de su acción. Por eso, según Schillebeeckx, la Iglesia tiene que situarse ante el mundo no sólo como maestra, sino también como oyente: «para escuchar lo que la cristiandad en su expresión implícita –es decir, en la existencia humana concreta impregnada por la presencia absoluta y gratuita de Dios– tiene que decir acerca de la humanidad real, de los proyectos para un mundo mejor, del matrimonio, de la familia, etc. Esta tarea pertenece propiamente al laicado, el cual tiene el encargo de construir el mundo en la historia». Aunque mostraba aprecio por el esquema, sin embargo señalaba algunos puntos débiles del mismo, especialmente desde un punto de vista teológico: un enfoque demasiado «dualista» de la Iglesia y del mundo, como si este último fuera externo a la Iglesia y opuesto a ella; una tendencia hacia un modelo agustiniano que perdía de vista el meollo del problema de «la relación entre la existencia de la fe y el futuro de la humanidad en esta tierra»; el énfasis excesivo que se daba a la problemática tradicional de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural[18].

Estos temas fueron recogidos durante los días siguientes por otros obispos y teólogos que ofrecieron charlas o conferencias sobre el esquema XIII. El cardenal Ruffini, por ejemplo, habló el día 13 de octubre como parte de una iniciativa del *Coetus internationalis patrum*[19]. Dos días más tarde, y ante un auditorio bastante diferente, F. Houtart habló sobre «la Iglesia en el mundo»[20], y el primer día del debate en el aula conciliar J. Daniélou, editor de «Études» y colaborador activo de la Comisión Mixta, celebró una multitudinaria conferencia de prensa, en la cual esbozó las principales etapas de la composición del esquema, comenzando con la propuesta del cardenal Suenens de que el Concilio abordara con valentía los «problemas fundamentales que interesan actual-

17. AS III/5, 115.

18. E. Schillebeeckx, *La chiesa e il mondo*, DO-C, nº 142. Por ese mismo tiempo, el Centro holandés de documentación publicó también un artículo de Chenu acerca del valor cristiano de la realidad terrena (DO-C, nº 157), y otro artículo de J.-M. González-Ruiz sobre los fundamentos bíblicos de una teología del mundo (DO-C, nº 156).

19. Cf. la documentación en los Documentos de Lercaro, 619.

20. Cf. las notas en D-Zazpe, 15 de octubre de 1964: «Conferencia de Houtart: La Iglesia y el mundo. Fundamentos históricos del esquema... ¿Cuál es la tarea primordial del esquema?... Puntos doctrinales para superar el divorcio entre la Iglesia y el mundo... Puntos doctrinales para orientar hoy día a la humanidad... Orientaciones concretas... esquema 13... Cuestiones» (Libros de notas 6 y 7).

mente a los hombres». Daniélou definió la finalidad del esquema: no era una finalidad apologética ni propiamente misionera, ni era siquiera la impregnación cristiana del mundo, lo que constituía el tema de los documentos, sino que el esquema XIII trataba de profundizar en el significado salvífico de la realidad terrena, en el valor de la ley natural, y en la importancia positiva de la historia de la humanidad[21].

1) Los informes de Cento y de Guano

El esquema fue presentado al Concilio por el cardenal Cento y por el obispo Guano en nombre de la Comisión Mixta. Como se ha mencionado ya, Cento era copresidente, con el cardenal Ottaviani, de la Comisión Mixta; Guano era presidente de la subcomisión mixta encargada de la redacción del documento. El hecho de que Ottaviani dejara en manos de Cento el encargo de hacer la presentación introductoria del esquema fue considerado por algunos como un indicio de que él mismo se distanciaba de dicho esquema[22]. Bastante pronto, llegó a ser más evidente el vivo deseo de Ottaviani y especialmente de Tromp por mostrar que la responsabilidad por la composición del esquema recaía sobre Cento, como se había visto ya en la discusión acerca de los apéndices. Más aún, Ottaviani había enviado a la secretaría del Concilio un memorándum escrito en el que criticaba con bastante dureza el esquema[23].

Cento hizo la introducción del esquema con entusiasmo, pero con sentimientos de ansiedad. «Ningún otro documento ha suscitado tan grandes y tan extensas expectativas», dijo. «Está bien claro que la Madre Iglesia no ha envejecido y no padece arterioesclerosis, sino que ha conservado su frescor juvenil, porque su divino fundador vive en ella». Hablando del diálogo propuesto con las personas de este tiempo, se refirió a la encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI, y también a la descripción que hizo Juan XXIII de la Iglesia como «luz de las naciones». Reconoció las dificultades para adentrarse en los detalles de la existencia humana actual. Pero, por otra parte, la Iglesia tenía la obligación de responder a las necesidades y a las aspiraciones del mundo. Concluyó expresando la esperanza de que el documento, después de haber sido mejorado por los padres, pudiera ser ofrecido a todas las personas: cristianos, no cristianos y ateos[24].

Guano se hizo eco de los principales temas expuestos por Cento y entró en más detalles. Hablando de la urgencia y de la finalidad del esquema, señaló que, aunque muchas personas eran indiferentes, otras aguardaban con ansia para ver si la Iglesia tenía algo que decirles acerca de su situación, de su cultura y civilización, de sus preocupaciones y de sus aspiraciones. Así que la Iglesia tenía una responsabilidad hacia todas las

21. La información sobre esta conferencia puede verse en Fesquet, *Drama*, 432s.

22. Cf. Vajta, informe nº 5, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48, 3.

23. En el memorándum, Ottaviani dijo que el esquema «había sido elaborado, preparado y dispuesto por la Comisión para el apostolado de los laicos, y el encargo de la Comisión Doctrinal había sido únicamente el de ver que el esquema no contuviera nada contrario a la recta doctrina» (AS III/5, 425). Sobre este punto véase también la carta de protesta de Cento dirigida a Cicognani, presidente de la CC, del 9 de noviembre de 1964 (AS V/3, 56s), y la respuesta de Cicognani a través de Felici, del 13 de noviembre (AS V/3, 67).

24. AS III/5, 201-213.

personas y hacia toda la creación de Dios, y el Concilio debería ser «un signo y un vehículo de este diálogo entre la Iglesia y la humanidad».

Admitió lo diferente que era e incluso lo novedoso que resultaba el documento, en comparación con los demás decretos del Concilio. Porque mientras que los demás decretos tratan de las enseñanzas de la Iglesia acerca de sí misma y de la divina revelación, o de diversos medios de santificación, y la discusión sobre lo que es el «mundo» se hace «de manera general y teórica», el presente documento trata de «cuestiones y problemas que son de especial interés para las personas de hoy día». Más aún, trata de hacerlo de tal manera que las personas sientan que son escuchadas, al mismo tiempo que se enteran de cuál es la mente de la Iglesia acerca de los principales problemas de nuestro tiempo y de las posibles contribuciones de los cristianos para la solución de tales problemas. «Por eso, el estilo y el lenguaje del documento se hallan adaptados lo más posible al pensamiento y a la manera de hablar de las personas de hoy día, sin comprometer por ello la pureza y la plenitud del mensaje evangélico».

Hay dificultades. En primer lugar se halla la complejidad doctrinal de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, y el hecho de que algunos términos pertinentes, especialmente el término «mundo», tengan variedad de significados. En segundo lugar, hay que lograr un equilibrio entre la evocación de «los grandes principios del Evangelio» y el hecho de hablar de las actuales circunstancias a la luz de tales principios. Las grandes expectativas que se cifran en el esquema constituyen también una dificultad, ¡como si el esquema fuera una solución inmediata para todos los problemas! Así que, aunque el esquema deba hablar con autoridad, sin embargo son necesarias, por otro lado, «la sinceridad, la humildad y la discreción», porque el esquema ha de tratar acerca de las contingencias de la actual situación histórica.

Después, Guano esbozó brevemente la historia del esquema, mencionando específicamente las contribuciones de muchos laicos, «de cuyos conocimientos y prudencia es un placer dejar constancia aquí». Resumió los principales puntos de las observaciones presentadas por los padres –sin mencionar sus nombres–, desde el momento en que se les hubo enviado el esquema en el mes de junio, y la respuesta dada por la Comisión Mixta a tales observaciones. Algunos padres querían que los principios teológicos se eliminaran totalmente del documento o que, por lo menos, quedaran reducidos a un mínimo. Otros deseaban que el documento propusiera las enseñanzas generales de la Iglesia sin entrar en detalles acerca de las actuales circunstancias. La Comisión Mixta trató de avanzar por el camino de en medio. Algunos sentían que el esquema representaba excesivamente a una escuela teológica particular, y la Comisión Mixta efectuó algunas revisiones a fin de evitarlo. La Comisión Mixta trató de conseguir también un equilibrio entre aquellos que querían que la ley natural apareciese de manera más destacada, y los que deseaban que se prestara mayor atención a la luz de la revelación. Hubo también peticiones de que se aclararan los significados de «mundo» y de «signos de los tiempos», y de que se dedicara mayor atención al sentido de la historia y al concepto del progreso. Más aún, lo de «signos de los tiempos» se interpretaba excesivamente desde una perspectiva europea y occidental, insuficiente para una visión universal. Algunos padres pensaban que el documento era ampuloso y repetitivo. Otras observaciones se

referían a cuestiones particulares: el matrimonio y la familia; los privilegios de la Iglesia; la distinción entre la Iglesia y la jerarquía; la distinción entre las relaciones de la Iglesia con la sociedad y la civilización en general y las relaciones de la Iglesia con el poder civil.

Después de haber explicado detalladamente diversos sentidos de «mundo» y las relaciones de la Iglesia con el mundo, Guano ofreció un breve esbozo de los cuatro capítulos del esquema y de los cinco apéndices. Concluyó ofreciendo el esquema como un texto imperfecto, como «una base para la discusión por el Concilio», con la esperanza de que, después de muchas mejoras, el texto pudiera llegar a ser finalmente un «eficaz instrumento de encuentro y de diálogo entre la Iglesia y las personas de nuestro tiempo»[25].

2) El debate sobre el esquema en su totalidad (20-23 de octubre)

No es fácil resumir el debate. Había muchas contracorrientes, y se debe evitar una categorización superficial. Casi todos los oradores parecían aceptar la importancia de lo que se estaba discutiendo[26]. No existía ya una significativa oposición a un esquema de esta índole porque se lo considerara como inapropiado para un Concilio ecuménico. Los que mostraban hostilidad general a lo que el esquema proponía efectivamente, eran relativamente pocos, y predominaba el aprecio de lo que se estaba intentando. La mayoría de las críticas se centraban en aspectos particulares del esquema –no todavía en cuestiones particulares, porque éstas debían aguardar a la próxima fase del debate–. Muchas de las líneas de crítica recogían dificultades que Cento y especialmente Guano habían reconocido ya en sus respectivos informes de introducción. En los discursos que se habían preparado y entregado de antemano había inevitablemente considerables repeticiones, aunque hubo algunos desarrollos en el debate, cuando oradores posteriores mostraron que conocían de algún modo los discursos anteriores. No obstante, las líneas de pensamiento eran muy variadas y revelaban la amplitud de la perspectiva conciliar, aunque la mayoría de los oradores procedían del mundo occidental. Ciertamente

25. AS III/5, 203-213.

26. Este juicio concuerda con la excepcional importancia concedida al esquema en las reuniones de delegados de conferencias episcopales que tuvieron lugar poco antes del debate, como ha dejado constancia el secretario de las reuniones, Mons. Roger Etchegaray (ISR, Documentos de Etchegaray, 5.2-5.5). «El esquema XIII es de la máxima importancia», tal era la opinión común de los delegados después de haber consultado a sus respectivas conferencias (9 de octubre). «Deseamos vivamente que el esquema XIII, que la opinión pública de muchos países aguarda con ansiedad, desempeñe un papel de capital importancia en la labor pastoral emprendida por la Iglesia. El esquema corresponde a uno de los principales objetivos transmitidos a los padres por Vuestra Santidad y por el papa Juan XXIII, y en la búsqueda de las 'invitaciones de Dios' en 'los signos de los tiempos' se nos presenta como un complemento feliz del esquema *De ecclesia*. Por eso, en nuestra opinión sería apropiado el emprender todos los medios para dar al esquema la importancia que requiere el tema que en él se trata» (carta al Papa firmada por veintitrés conferencias episcopales, el día 11 o 12 de octubre). «Importancia del esquema: grandísima en el ámbito pastoral; grandísima en el ámbito ecuménico; complemento del *De ecclesia*; síntesis de todos los esquemas» (15 de octubre). La discusión del esquema en las reuniones del *Coetus internationalis patrum* sigue siendo desconocida (cf. L. Perrin, *Il «Coetus internationalis patrum» e la minoranza conciliare*, en *Evento*, 173-187).

sería un error el polarizar los enfoques con arreglo a un eje pastoral y a otro eje no pastoral; las diferencias versaban, más bien, sobre lo que era genuinamente pastoral y lo que no lo era.

En total hablaron cuarenta y dos padres, diecinueve de la Europa occidental y tres de la Europa oriental, seis de Norteamérica y cinco de Centroamérica y Sudamérica, cinco de África y cuatro de Asia. Bea fue el único representante de la Curia. Hermaniuk (Winnipeg, Canadá) pertenecía al rito ucraniano; Meouchi (Antioquía, Líbano) al rito maronita, Zoghby (Nubia, Egipto) al rito melquita; los demás eran de rito latino. Otros dieciséis padres aguardaban su turno para hablar, cuando el debate se dio por concluido el 23 de octubre. Además de eso, cuarenta y siete padres en particular y cuatro grupos de padres presentaron observaciones escritas sobre el esquema en su totalidad[27].

Tan sólo tres oradores fueron tan negativos que pensaron que el esquema no tenía arreglo en sentido general. Ruffini, el tercer orador del primer día del debate, habló en un tono generalmente negativo y pensaba que había que rehacer el esquema desde el comienzo hasta el final. Al día siguiente, Morcillo (Madrid, España) afirmó que el esquema no le gustaba en absoluto; dudaba de su aceptación por parte de aquellos a quienes iba dirigido, aunque algunos de los contenidos eran encomiables. Heenan (Westminster, Inglaterra), el primer orador del tercer día, pensaba que el esquema era indigno de un Concilio ecuménico y que había defraudado las esperanzas de todos.

La impresión predominante era favorable; se expresó al menos agradecimiento y alabanza porque se había intentado hacer algo serio. El consenso fue que el esquema, a pesar de ser imperfecto, había intentado al menos hablar acerca de un tema que era de gran significación, y se pensaba que era importantísimo que el Concilio publicara un decreto sobre este tema. Muchos discursos comenzaron con un *placet* global y con expresiones de agradecimiento a los miembros de la comisión por sus arduos trabajos.

En algunos casos la alabanza fue excesiva. Liénart (Lille, Francia), el primer orador en el debate, consideró que el esquema «había logrado proporcionar, en unas cuantas páginas, casi todos los elementos esenciales sobre la ayuda que la Iglesia puede y debe ofrecer al mundo en que vive». Spellman (Nueva York), el orador siguiente, pensó que el esquema contenía en sí indudablemente la esperanza fundamental del Concilio; era «una afirmación excelente, clara y sincera de cómo la Iglesia contempla cuál es su función en este tiempo». La labor de la comisión había sido «admirable», y no había por qué atenuar el vigor del texto. Otros dos de los ocho oradores del primer día expresaron

27. AS III/5, 215-237, 266-300, 318-364 y 368-400 para los discursos: Liénart 215-217, Spellman 217-219, Ruffini 220-223, Lercaro 223-226, Léger 226-228, Döpfner 228-230, Meyer 232-234, Silva Henríquez 235-237, Landázuri Ricketts 266-269, Suenens 270-272, Bea 272-275, Meouchi 277-280, Mathias (Alphonse) 280-282, Vairo 282-285, Morcillo 285-287, Conway 287-289, Elchinger 291-294, Zoghby 294-296, Hermaniuk 296-298, Wojtyla 298-300, su esquema 300-314, Heenan 318-321, Roy (Maurice) 322s, Stimpfle 324-326, Soares de Resende 327-329, Franić 330-332, Muñoz-Vega 332-338, De Castro Mayer 339-341, Hurley (Dennis) 341-344, Hamvas 345s, Charue 347-349, Shehan 349-351, Fernández (Aniceto) 352-357, Duval 358s, Beck 360-362, Barbieri (Raffaele) 363s, Tchidimbo 368-370, Von Streng 370-374, Reetz 374-377, Yu Pin 378s, González Moralejo 379-383, su esquema 383-395, Bolatti 395-398, Darmajuwana 398-400; para aquellos que aguardaban hablar: AS III/5, 105; para los que presentaron observaciones escritas: AS III/5, 423-512.

calurosas alabanzas: Léger (Montreal, Canadá) y Döpfner (Múnich, Alemania), que habló en nombre de ochenta y tres padres alemanes y escandinavos y que esperaba que el esquema fuera considerado la «verdadera corona» del Concilio. Bea pensó que el esquema «recogía de manera excelente una materia muy difícil, y exponía sucintamente las diversas partes de la misma». Wojtyla (Cracovia, Polonia), hablando en nombre del episcopado polaco, Roy (Quebec, Canadá), Hamvas (Kalocsa, Hungría), hablando en nombre de diez padres de Hungría, y Reetz (abad de Beuron, Alemania), fueron –todos ellos– generosos en sus alabanzas, aunque Wojtyla presentó también un esquema alternativo, que acentuaba más los derechos de la Iglesia a ejercer su ministerio y los derechos de los cristianos a practicar su religión[28].

La mayoría de los padres acogieron favorablemente el esquema como una «base para la discusión», que fue la frase utilizada con mayor frecuencia; era mucho mejor que los anteriores proyectos, afirmaba Fernández (superior general de los Padres Dominicos). Las críticas y las sugerencias de mejoras fueron variadas y se expresaron con bastante libertad, especialmente después de que el primer día del debate se hubiera creado un clima generalmente favorable al esquema.

Algunas críticas se referían al estilo del documento. Ruffini y Meouchi se quejaban de que su estilo era repetitivo; ellos y Darmajuwana (Semarang, Indonesia) dijeron también que era ilógico o ininteligible en algunas partes. Bea pensaba que había que pulir el estilo, para que se expresara con mayor elegancia y claridad; los términos modernos, que están claros en las lenguas vernáculas, deben traducirse a términos latinos igualmente inteligibles. Morcillo pensaba que el latín era tosco y algunas veces incorrecto. Soares de Resende (Beira, Mozambique) quería que se simplificara la estructura del esquema, con menor número de secciones introductorias. Algunos oradores –Liénart, Ruffini y Heenan– dijeron que el esquema se parecía excesivamente a un sermón o a una exhortación, más que a un «documento conciliar» de carácter más bien discursivo, aunque Wojtyla felicitó precisamente a la comisión por evitar las exhortaciones y por expresar argumentos claros, sencillos y racionales.

Una crítica común era que los términos «Iglesia» y «mundo» se utilizaban indiscriminadamente, sin prestarse la debida atención a sus diferentes significados, una dificultad que Guano había mencionado ya en su introducción al esquema. «Iglesia» significa unas veces el pueblo de Dios, y otras veces designa a la jerarquía eclesiástica, dijo Landázuri Ricketts (Lima, Perú), pero no se establece con claridad la diferencia. Quería también que el esquema definiera el término «mundo». Asimismo, Darmajuwana criticó la falta de claridad con respecto a ambos términos. Wojtyla señaló que la Iglesia vive actualmente en muchos mundos diferentes, con arreglo a las diversas situaciones sociales, lo cual era indudablemente una manera de recordar las dificultades de la vida en la Europa oriental. Soares de Resende sugirió el uso de «civilización» o «civilizaciones» como un término mejor que el de «mundo». Reetz enumeró los diversos sentidos de «mundo» en la Escritura, que oscilaban entre el mundo caído o herido y el mundo necesitado de consagración.

28. Para el esquema alternativo de Wojtyla, cf. HV 3, 354.

¿A quién iba dirigido el esquema? ¿Pretendía enseñar a los cristianos cómo debían vivir en el mundo? ¿O su propósito era el de entablar diálogo con los no cristianos? Morcillo indicó la falta de claridad en este punto como la razón principal que le impulsaba a su rechazo global del esquema:

> Aquellos a quienes va dirigido el esquema parecen ser –y ciertamente debieran ser– tanto los cristianos como los no cristianos, tanto los creyentes como los ateos. Sin embargo, es necesario utilizar un lenguaje diferente cuando se habla a los cristianos y cuando se habla a los no cristianos. No obstante, el esquema emplea el mismo lenguaje y los mismos argumentos cuando se dirige a ambos grupos: a quienes tienen fe en Dios y a los que son incrédulos.

Muchos otros padres suscitaron cuestiones acerca del alcance del esquema y de su lenguaje. Sin embargo, era más fácil suscitar dificultades que resolverlas.

Dos preocupaciones, estrechamente relacionadas con el alcance y con el lenguaje del esquema, siguieron apareciendo durante el debate. En primer lugar, ¿había logrado el esquema el justo equilibrio entre la vocación de las personas en esta vida y su vocación eterna o escatológica, entre su vocación natural y su vocación sobrenatural? Liénart, el primer orador que hizo uso de la palabra en el debate, marcó el tono:

> Hay que distinguir mejor entre el orden natural y el orden sobrenatural... Es muy importante que en el esquema nos situemos de manera inmediata a nosotros mismos en el nivel natural y digamos al mundo cómo reconocemos debidamente la dignidad de los seres humanos, cómo aprobamos plenamente sus ambiciones legítimas, queriendo nosotros, desde luego, hallarnos presentes en la labor de ellos, en los campos de la ciencia y de la tecnología, en cuanto éstos se ajustan a la intención de Dios, que concedió a sus criaturas racionales el gobierno pleno de este mundo creado.

Otros acentuaron también la importancia del orden natural. Meyer (Chicago, Estados Unidos) pensaba que el esquema no explicaba adecuadamente por qué nuestra labor cotidiana constituye «una parte integrante de la economía de la salvación». El orador sentía que el esquema se hallaba demasiado preocupado por el peligro del pecado original y por el contagio del mundo, y quería que se explicara mejor la «compenetración» entre la Iglesia y el mundo. Charue (Namur, Bélgica), rechazando la opinión de Nietzsche de que el cristianismo es «platonismo para el pueblo», dijo que el Evangelio evitaba semejante dualismo, y esperaba que «la importancia teológica de las realidades terrenas» quedara mejor expresada en el documento. Landázury Ricketts, de una manera semejante, admitió que en el pasado la vida cristiana se había considerado excesivamente como una huida del mundo, pero que ahora se contemplaba correctamente como un «servicio prestado al mundo y a las almas». Silva Henríquez (Santiago, Chile) requirió una «cosmología cristiana», porque la incorporación a Cristo y la lucha contra el pecado no implican una negación de los valores temporales, sino más bien su «admisión, curación y elevación». Hurley (Durban, Sudáfrica) alabó explícitamente la «espléndida visión» del «ilustre hijo de la Iglesia», Pierre Teilhard de Chardin, con respecto a la importancia del orden natural y a su función en nuestro destino sobrenatural,

un claro ataque frontal contra el Santo Oficio, que había censurado a Teilhard de Chardin poco antes de la apertura del Concilio[29].

Sin embargo, algunos oradores fueron más cautelosos acerca del orden natural y querían que se pusiera mayor énfasis en el orden sobrenatural. Meouchi veía en el esquema una subordinación de los fines sobrenaturales de la Iglesia a las metas terrenas. «La misión de la Iglesia se halla descrita exclusivamente en términos de solución de los problemas temporales de este mundo, como si la Iglesia existiera únicamente para hacer obras de caridad y para resolver problemas sociales y económicos entre la gente. La finalidad divina, al establecer la Iglesia, no se halla propuesta adecuadamente». Mathias (Chikmagalur, India) quería que se pusiera mayor énfasis en la providencia de Dios, especialmente para que el documento tuviera resonancia en los países de misión, donde esta doctrina se hallaba aceptada por casi todos, aunque no fuera considerada como un remedio para todos los males. Barbieri (Castelsano all'Ionio, Italia) lamentó que no se mencionara el peor mal de la actualidad, la pérdida del sentido de lo divino. Beck (Liverpool, Inglaterra) acentuó que los seres humanos no son nada sin la referencia a su destino eterno. Hermaniuk quería que el texto citara unas palabras de Cristo, «Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y entonces todas las cosas se os darán por añadidura» (Lc 12, 31), a fin de hacer ver claramente la trascendencia de nuestra vocación sobrenatural. Reetz, hablando como monje y oponiéndose a varios oradores anteriores, afirmó que «la huida del mundo» es un aspecto esencial de la vida monástica y que, entendida rectamente, no es una «huida de la Iglesia y de su apostolado», sino más bien un «servicio a la Iglesia en el mundo, también en el mundo actual». Alabó igualmente el esquema por evitar el «optimismo exagerado» de Teilhard de Chardin, cuyo pensamiento consideraba él como demasiado cercano al pensamiento de Orígenes. De Castro Mayer consideraba el esquema como demasiado indulgente con el «laicismo», es decir, con la idea de que «la sociedad debería ser indiferente en materias religiosas, las cuales deberían quedar reservadas para el fuero interno de la conciencia de cada persona». En contra de eso, la sociedad, «aunque sea autónoma en su propia esfera, debe estar constituida de tal manera que las personas puedan alcanzar más fácilmente la vida eterna: por tanto, debería reconocer a la religión verdadera, no hacer nada que sea contrario a sus preceptos y, desde luego, debería fomentar positivamente el culto de Dios con arreglo a la religión verdadera». El orador lamentó también el silencio del esquema acerca del demonio.

La segunda preocupación era si el esquema debería concentrarse más en la enseñanza cristiana o en «los signos de los tiempos». Las opiniones se hallaban bastante divididas. Entre quienes deseaban que se hiciera mayor énfasis en la enseñanza cristiana, algunos lo expresaban en términos generales diciendo que el esquema carecía de fundamentación teológica. En un ataque que a veces fue virulento, a pesar de su tono irónico y retórico, Heenan criticó a los expertos del Concilio, especialmente a los que se habían encargado del presente esquema; Beck, su compatriota de Inglaterra, le apoyó. Darmajuwana, por otro lado, advirtió que la jerarquía de la Iglesia debe ser consciente

29. Para la censura contra Teilhard de Chardin, cf. HV 1, 79 y 226.

de sus propios límites cuando se pronuncia sobre las necesidades del mundo moderno. Spellman quería que se hiciera mayor hincapié en la obediencia al Magisterio de la Iglesia, cosa que él consideraba «en perfecta consonancia con la libertad de los creyentes en Cristo». Suenens dijo que el enfoque del esquema al dialogar con el mundo debía ser un enfoque «eclesial», pero el orador era consciente también de las limitaciones de lo que la Iglesia debía decir: «En el necesario diálogo con el mundo, la respuesta que la Iglesia da a las cuestiones de la gente es una respuesta 'eclesial', es decir, procede de la naturaleza y de la misión de la Iglesia y se ofrece dentro del campo de su competencia». De esta manera, dijo, no se suscitarán falsas esperanzas y se reconocerá la «legítima autonomía del mundo». Citó al papa Pío XII en apoyo del principio de que «la Iglesia civiliza evangelizando; no evangeliza civilizando».

Un enfoque que se aproximaba más específicamente a la enseñanza cristiana era el de instar a fundamentarse más en las encíclicas pontificias. Ruffini lo expuso con suma claridad. Quería que el esquema se rehiciera por completo, citando las encíclicas sociales de los papas, especialmente las de León XIII, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI. Mathias reconoció que el documento recurría a encíclicas pontificias, pero él quería que se hicieran referencias más explícitas a ellas, especialmente en la exposición que en las encíclicas se hacía de la ley natural. Muchos otros padres querían que el esquema se atuviera más de cerca a la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII y a la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI.

Otro enfoque consistía en hacer mayor uso de la Biblia. Bea, que había sido rector del Pontificio Instituto Bíblico, de Roma, abogó vigorosamente por que los principales argumentos del esquema se basaran más en la Escritura, «puesto que el documento no se dirige primordialmente a incrédulos, al 'mundo', aunque trate 'del mundo', sino que se dirige a creyentes, a quienes hay que enseñar cómo vivir en el mundo a partir de los recursos de la fe, no sólo a base de argumentos racionales». Léger elogió el documento porque hablaba de los «signos de los tiempos», pero quería que esos signos se contemplaran desde una perspectiva más evangélica. Él pensaba que «un mejor conocimiento del Evangelio y una mayor fidelidad a los mandamientos de Cristo» constituían el corazón mismo de la renovación propuesta por el Concilio. Darmajuwana instó igualmente a que el documento tuviera mejor base bíblica. Se ha mencionado ya el uso que Reetz hacía de la Escritura para refererirse a los diversos sentidos de «mundo».

Varios padres acentuaron otras dimensiones de la enseñanza cristiana. Vairo (Gravina e Irsina, Italia) abogó en favor de la filosofía escolástica:

> Nos preguntamos especialmente si la Iglesia, al acomodarse a sí misma al espíritu de la erudición contemporánea, que huele tanto a existencialismo, historicismo y pragmatismo, no estará renunciando, con detrimento de la verdad, a la filosofía que viene siendo enseñada desde hace siglos en las escuelas católicas, que defiende la búsqueda de la verdad inmutable y los indiscutibles principios metafísicos, y cuyas afirmaciones fundamentales se derivan, según el Magisterio de la Iglesia, de la fuente de la divina revelación.

Sin embargo, Shehan (Baltimore, Estados Unidos) quería un concepto más dinámico de la doctrina. Alabó la forma en que la Iglesia había progresado en la doctrina y en

las estructuras de la misma, y citó con aprobación las palabras de John Henry Newman en su *Essay on Development of Christian Doctrine* («Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana»): «Un poder de desarrollo es una prueba de vida».

Con respecto a los «signos de los tiempos» se formularon muchas sugerencias, aunque hubo un elogio general porque el esquema había prestado seria atención a este tema. Entre esas sugerencias se hallaba la solicitud de que se hiciera un tratamiento más completo del ateísmo, especialmente en la forma del comunismo marxista[30]. Algunos padres acentuaron la necesidad del diálogo. Así, para Silva Henríquez la condena no era suficiente, porque «la Iglesia ha de tratar de entender el ateísmo, ha de descubrir en qué verdades se origina el error». Suenens adoptó una línea de pensamiento parecida. Con los ateos hay que entablar un diálogo, con la esperanza de que «puedan buscar y reconocer la verdadera imagen de Dios, que tal vez esté oculta bajo las caricaturas que ellos rechazan». Y por nuestra parte es necesario un examen de nosotros mismos para ver si «nuestra manera de hablar acerca de Dios y de vivir la fe no oscurece quizás para ellos el sol del Dios vivo». Otros oradores subrayaron los peligros. Stimpfle (Augsburgo, Alemania) dijo que estaba de acuerdo con Suenens en que había que entablar el diálogo con caridad, pero exigió realismo: el «ateísmo militante» viene siendo una influencia perniciosa durante este siglo; trata de esclavizar al mundo entero, y ha causado ya inmensos daños. Bolatti (Rosario, Argentina) describió el comunismo como una serpiente en el mundo actual. Yu Pin, arzobispo exiliado de Nanking en China, hablando en nombre de más de setenta padres, la mayoría de ellos de China y de otras partes de Asia, pidió que el esquema incluyera un capítulo entero sobre el comunismo ateo, que él describió como la culminación de todas las herejías, y que esto se hiciera, al mismo tiempo, para satisfacer las expectativas de aquellas personas «que gimen bajo el yugo del comunismo y que padecen injustamente indecibles sufrimientos».

El problema del comunismo preocupaba a grandes sectores del episcopado; y muchos padres estaban convencidos de que el Concilio debía hacer pública una condena de la ideología marxista y del comunismo. Peticiones de tal condena no sólo se formularon en los discursos pronunciados en el aula conciliar, sino que se hicieron también directamente, por diversos conductos, a los órganos administrativos del Concilio y al Papa. Así, Douville (Saint-Hyacinthe, Canadá) y O'Gara (obispo exiliado de Yüngping, China) enviaron de nuevo a Cicognani, presidente de la CC y secretario de Estado, el texto de una petición de condena del socialismo y del comunismo, que había sido preparada y distribuida el año anterior por los obispos brasileños Proença Sigaud (Diamantina) y De Castro Mayer (Campos), miembros del *Coetus internationalis patrum*. Cicognani transmitió la petición a Pablo VI y la envió a Felici, quien a su vez se la pasó a Glorieux. Otros setenta y siete padres enviaron la misma petición al Santo Oficio, el cual se la envió, a su vez, a Felici[31]. Observadores en el Concilio prestaron también

30. Sobre este tema, cf. especialmente los artículos de G. Turbanti, *Il problema del comunismo al Concilio Vaticano II*, y de R. Burigana, *Il Partito Comunista italiano e la Chiesa negli anni del Vaticano II*, ambos en *Vatican II à Moscou (1959-1965)*, Louvain 1997.

31. Cf. V. Carbone, *Schemi e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel Concilio Vaticano II*: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 44 (1990) 33.

atención a la discusión. Se hizo notar que Döpfner había sido el primero en suscitar la cuestión en el aula conciliar. Fue sumamente notable la prudencia con que los obispos de la Europa oriental hablaron sobre el tema: en su informe dirigido a Ginebra, Vajta predijo que ellos se opondrían a una grave condena del comunismo[32].

Muchos padres instaron a que se prestara mayor atención a la pobreza en el mundo. Este tema se sentía vivamente; y en la opinión pública existía también una viva expectativa sobre lo que el Concilio dijera acerca de él, y sobre el testimonio de renovación eclesial que el Concilio fuera capaz de dar en materia de pobreza. A pesar de las dificultades que habían surgido en su interior, el grupo «La Iglesia de los pobres» había desempeñado un papel importante en las dos primeras sesiones del Concilio, creando en muchos padres una nueva sensibilidad hacia el tema de la pobreza. El grupo continuó su actividad durante la tercera sesión, aunque de forma más reducida, como veremos. Durante las semanas de debate del esquema XIII en el aula conciliar, varios expertos fueron invitados a hablar al grupo acerca de las cuestiones más importantes que estaban saliendo a relucir. *Le Monde* informó sobre algunas palabras duras de Häring en una de esas conferencias. Éste había recordado la obligación de pobreza que se hallaba implícita en la labor de evangelización; habló del «espíritu de simonía» en que la Iglesia se involucra a sí misma, cuando utiliza cosas sagradas para exaltar una cultura humana particular, y afirmó que la pobreza es una obligación moral real para los obispos: «La pobreza –dijo– no es una bonita espiritualidad para vocaciones especiales. Es una obligación moral estricta para los obispos; puesto que los obispos han recibido la plenitud del sacerdocio, tienen el privilegio de una pobreza total. Es una obligación de los obispos; de lo contrario, este Concilio sería un fracaso». En la misma conferencia, el obispo brasileño Golland Trindade (Botucatú) reconoció el grave distanciamiento que existe a veces entre un obispo y los pobres de su diócesis: una alienación que hace difícil que los obispos tengan en cuenta las necesidades de los pobres y acudan en su ayuda[33].

Landázury Ricketts habló del desequilibrio que hay en el mundo, en el cual dos terceras partes de la población poseen menos de una quinta parte de la riqueza. El hambre, especialmente, necesitaba que se le prestara mayor atención:

> De los cincuenta millones de personas que mueren cada año, treinta y cinco millones mueren de hambre o de desnutrición. En nombre de Aquel que tuvo compasión de la multitud que sufría hambre, esta asamblea no puede desentenderse de este problema... Podemos y debemos exhortar a las personas que poseen recursos a que reconozcan la obligación que tienen de ayudar a quienes se hallan sin recursos.

Soares de Resende quería «no sólo una Iglesia de los pobres, sino también una Iglesia pobre», y preguntó cuál era el valor de las diversas insignias –anillos y cruces pectorales de oro y piedras preciosas, capas magnas de espléndidos colores, etc.– y muchos

32. Vajta, informe nº 5, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48.

33. Cf. Fesquet, *Drama*, 455s. El 13 de noviembre el grupo «La Iglesia de los pobres» patrocinó una conferencia pronunciada por Chenu sobre la evangelización de los pobres en una sociedad moderna, y otra pronunciada por Mollat sobre la misión de la Iglesia y la evangelización de los pobres (cf. la circular de invitación en los Documentos de Häring, 2885).

signos de distinción que no habían sido instituidos por Cristo. Otro padre de África, Tchidimbo (Conakry, Guinea), afirmó que la falta de atención a la pobreza y a otras injusticias era la principal razón de que el esquema pareciese concebido desde una perspectiva excesivamente occidental:

> El esquema ha sido concebido para Europa y quizá para América, pero no suficientemente para el Tercer Mundo... No veo que en él se haga mención alguna de las dificultades por las que pasan los pueblos de África: subdesarrollo, colonialismo, discriminación por la raza o el color; y no se hace tampoco ninguna ulterior descripción de las estructuras de una nueva sociedad.

Lercaro pensaba también que el enfoque del esquema era demasiado europeo y occidental. Más aún, según Tchidimbo, abordar el problema de la pobreza no era precisamente un medio para que Europa o América fueran caritativas con el Tercer Mundo, sino que se trataba de «la solidaridad entre todos los miembros de la estirpe humana». Él lamentaba que se prestase insuficiente atención a la «colectividad» de los seres humanos: «No se afirma ni la socialización ni la vocación social del hombre». Meouchi pensaba que el enfoque era también demasiado individualista: «No se afirma de una manera suficiente el sentido de la comunidad eclesial o del pueblo de Dios en evolución; el esquema padece de individualismo».

Otros diversos «signos de los tiempos» atrajeron la atención. Roy quería que el esquema comenzara con aspectos que todas las personas podían reconocer, «como el hambre y la miseria, la injusticia y la violencia, el vivo deseo de progreso, unidad y paz», y que tan solo después pasara a tratar de los principios del Evangelio, exactamente igual que Pablo, quien al dirigir la palabra a los atenienses había comenzado refiriéndose a las experiencias de ellos, antes de pasar a hablar de la Resurrección. Morcillo proporcionó una lista de cuestiones que, según él, debían tratarse: el trabajo, el derecho a la migración, los atractivos de la sensualidad y de la sexualidad, el ateísmo científico y el práctico, el progreso de las nuevas naciones hacia la libertad, la escasez y el hambre sufridas por tantas personas. Conway (Armagh, Irlanda) alabó el esquema por su manera de hablar acerca del matrimonio, de los pobres y de las naciones menos desarrolladas, de la sed de justicia y de paz, pero pensó que el esquema era «demasiado tímido» hacia el mundo; hablaba demasiado poco acerca de la Iglesia perseguida y de la Iglesia del silencio, y no decía nada sobre la comercialización del sexo. Hermaniuk deseaba que se recordara a los que vivían y morían en la actual «Iglesia del silencio». Von Streng (Basilea y Lugano, Suiza), hablando en nombre de los obispos suizos, quería que se hiciera una reafirmación de la doctrina de la Iglesia en contra del aborto –el moderador sugirió que la cuestión tendría que esperar hasta que se discutiera el capítulo cuarto del esquema–, y que se formulara una declaración sobre las responsabilidades morales que tienen los que conducen vehículos a motor.

Soares de Resende instó a ser sobrios a la hora de discernir los «signos de los tiempos», en este momento en que se aproximaba el final del segundo milenio. Exactamente igual que el final del primer milenio había presenciado una profusión de profecías, tanto eufóricas como vaticinadoras de cataclismos, así también podía esperarse que su-

cediera algo parecido durante los próximos años. Por tanto, la «objetividad» era más necesaria que nunca.

¿Cuál sería el camino futuro del esquema? Había acuerdo general en que el esquema necesitaba mucha más discusión y ulteriores consultas, antes de que estuviera ya listo, y este consenso fue la razón principal de que quedara claro que sería necesaria una cuarta sesión del Concilio. Sin embargo, eran diversas las estrategias sugeridas para el futuro. Lercaro y Tchidimbo, que habían criticado, ambos, la perspectiva excesivamente occidental del esquema, recomendaban una consulta mucho más amplia, en la que se incluyeran padres procedentes de otras partes del mundo. Varios oradores querían que hubiera más aportaciones procedentes de los laicos. Léger expuso clarísimamente este punto: «Diversos expertos, varones y mujeres, deben exponer los hechos relativos al hambre en el mundo, a la familia, a la paz, etc. Si nuestro esquema quiere responder a las cuestiones de la actualidad, seguramente tendremos que escuchar cómo entienden esas cuestiones aquellos que viven en el mundo». Más aún, quería que esas personas hablaran en el aula conciliar. Darmajuwana pensaba que el laicado debía desempeñar el papel principal a la hora de discernir y resolver las cuestiones. Heenan quería también que se diera al laicado un protagonismo mayor. En su ataque contra los expertos, los desacreditó como personas «que viven en casas religiosas, en seminarios y en universidades», un ataque que se interpretó como dirigido directamente contra el teólogo redentorista Bernard Häring[34], que era secretario de la subcomisión central de la Comisión Mixta, encargada de la redacción del esquema, y con quien Heenan había tenido un enfrentamiento, en fecha anterior de aquel mismo año, en Inglaterra, sobre la cuestión del control de la natalidad. «Esas ilustres personas –dijo Heenan– escasamente entienden lo que es el mundo en su cruda y a veces cruel realidad». En lugar de ellos o, por lo menos, además de ellos, él quería que se creara una nueva comisión que incluyera «a párrocos, a fieles cristianos, a maridos y esposas, a médicos, a economistas y a científicos, especialmente a bioquímicos y a físicos nucleares» –que eran los verdaderamente entendidos en estas materias–. Al cabo de tres o cuatro años de labor, ¡la nueva comisión podría producir finalmente un esquema aceptable!

En el seno de la Comisión Mixta existían temores de que la intervención de Heenan fuera el comienzo de un ataque concertado contra la comisión, con el fin de arrebatarle el encargo de la redacción del esquema y de confiárselo a otra comisión con un diferente equilibrio de miembros. En vista de la polémica que se había producido al comienzo del debate en el aula conciliar, algunos pensaron que una maniobra de esta índole podría proceder del entorno de la Comisión Doctrinal encabezada por Ottaviani[35]. Sin embargo, Heenan se hallaba en minoría en cuanto a criterios sobre la competencia de los expertos y sobre la cantidad de tiempo requerida. Hurley quería que el esquema se confiara a un pequeño grupo de expertos –no a padres conciliares– que trabajaran día

34. Cf. Rynne III, 124s; el diario de Congar, 22 de octubre de 1964, menciona a Hans Küng y a Thomas Robert (arzobispo emérito de Bombay, India) juntamente con Häring.

35. Con arreglo al resumen del debate, ofrecido por el gabinete de prensa del Concilio, el obispo alemán Stimpfle pidió también la renovación de la comisión. En realidad, él no había pedido sustituciones, sino más bien que otros expertos, incluidos no católicos y no creyentes, fueran incluidos en la comisión (cf. Caprile IV, 256, n. 16; su discurso se halla registrado en AS III/5, 324-327).

y noche para producir una versión mejor. Charue dijo que el esquema debería estar listo antes de que finalizara el próximo año; alabó a los actuales expertos de la comisión: tan sólo quiso que se añadieran más expertos. Reetz también alabó a los expertos; después de todo, ellos habían sido designados por el Papa.

No se suponía que los cinco apéndices al esquema figurasen en el debate, según se mencionó anteriormente, pero pronto hicieron su aparición en él, y llegó a tomarse en cuenta la función de los mismos en el futuro del esquema. Suenens, el segundo orador del segundo día del debate, sugirió cautelosamente que algunas partes de los apéndices podían incluirse con provecho en el esquema mismo, a causa de su excelencia y de la ayuda que pudieran prestar para entender el esquema, especialmente las secciones sobre las relaciones internacionales, el amor conyugal y la familia. Heenan, el primer orador del tercer día, afirmó que no le gustaban los apéndices, porque eran la obra de expertos –«Temo a los expertos que ofrecen apéndices», afirmó secamente, aludiendo a aquel verso de Virgilio: «Temo a los griegos, incluso cuando ofrecen dones» (*Eneida* 2, 49)–, pero insistió en que los apéndices debían discutirse en el aula conciliar con el fin de que no llegaran a constituir una interpretación oficial del esquema. Heenan fue el único que expresó disgusto por los apéndices. Shehan, que le siguió en el turno de oradores ese mismo día, alabó los apéndices, diciendo que eran mejores y más realistas que el esquema mismo. También Reetz, respondiendo a Heenan, los alabó y expresó su deseo de que buena parte del material de los apéndices se incorporara al esquema.

Sin embargo, la intervención de Heenan causó alguna sensación, y de la tensión subsiguiente informaron de buena gana los medios de comunicación. También hubo observadores ecuménicos que siguieron esa intervención con interés y preocupación. Vajta se manifestó extensamente sobre ella en su informe enviado a Ginebra el 23 de octubre, dando una interpretación que tenía en cuenta toda su posible intención[36]. Su evaluación fue severa, pero reconoció que la propuesta de Heenan de aplazar la discusión del esquema durante dos o tres años encontraba alguna acogida favorable entre los observadores, algunos de los cuales esperaban que se hiciera una revisión del texto que prestara mayor atención a los aspectos ecuménicos de las cuestiones[37].

36. Según Vajta, la intervención de Heenan fue un gran éxito, especialmente demagógica cuando exigía para los obispos la autoridad del Magisterio, autoridad de la que muchos de ellos sentían que los expertos estaban abusando. Vajta estaba de acuerdo con quienes pensaban que las críticas de Heenan iban dirigidas contra Häring, pero sugería que podían estar dirigidas también contra Hans Küng, quien en una reciente conferencia en Inglaterra había afirmado que los teólogos podían discutir doctrinas del Magisterio que no eran estrictamente infalibles. En cualquier caso, Heenan quería atacar a aquellos teólogos que habían criticado el reciente documento de la jerarquía inglesa sobre el control de la natalidad. «Su manera de hablar –observaba Vajta– es una ilustración elocuente de una mentalidad 'curial' y de un método inquisitorial... La intervención de Heenan es el peor tipo de discurso autoritario, y nunca he oído nada semejante en ningún Concilio» (Vajta, informe nº 5, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48).

37. L. Vischer no fue el único observador en considerar que el esquema seguía siendo un esquema «subdesarrollado» desde el punto de vista ecuménico; otros lo consideraban inmaduro. La mayoría de las críticas, en opinión de Vischer, no procedían de juicios teológicos, sino de la creencia de que había que aplicar soluciones más concretas a las cuestiones de las que se trataba en el esquema. Por otro lado, otros expertos, como por ejemplo Muelder, de Norteamérica, que estaban mejor informados acerca de la doctrina social católica, no juzgaban tan negativamente el esquema. Vajta estaba convencido de que Heenan no quería realmente una comisión integrada por laicos, y de que una vez más «estaba actuando para la ga-

Se expresaron algunos otros matices sobre la condición y el futuro del esquema. Hubo alguna inquietud por temor a que se esperase demasiado. El documento, por su misma naturaleza, trataba acerca de realidades actuales, que pronto pudieran cambiar. Landázury Ricketts afirmó algo parecido: «La Iglesia posee principios eternos e inmutables, pero algunas veces su aplicación a las realidades de la actualidad resulta muy difícil». Varios padres subrayaron que el esquema debe verse en su contexto más amplio, y no ha de contemplarse aisladamente. Conway, por ejemplo, afirmó que el documento abarcaba únicamente una pequeña parte de lo que la Iglesia tenía que decir al mundo de hoy; existían los demás decretos del Concilio, así como toda la proclamación del Evangelio. Lercaro acentuó la reforma de la Iglesia. Por importante que sea el decreto, afirmó, «resulta más necesario para nuestra generación el que la Iglesia adquiera un nuevo conocimiento de sí misma, como ha efectuado ya en el *De ecclesia*, y que realice una valiente reforma de sus instituciones».

Después de ocho discursos en el cuarto día del debate, viernes 23 de octubre, Felici pidió a los padres que indicaran si pensaban que la presente fase del debate, sobre el esquema en su totalidad, debía darse por concluida, y que lo hicieran poniéndose en pie si querían votar que «sí». Después de un voto afirmativo, Felici anunció una votación por papeletas acerca de si los padres deseaban ahora proceder al debate sobre los distintos capítulos del esquema, escrutinio cuyo resultado fue de 1579 votos a favor y 296 votos en contra[38]: un resultado algo inferior al que se hubiera esperado, debido –al parecer– al hecho de que un buen número de padres, que no esperaban que la votación tuviera lugar aquella misma mañana, se habían ido a la cafetería o habían salido del aula conciliar para dirigirse a alguna otra parte.

En el tiempo que precedió al anuncio de los resultados de la votación, Guano resumió el debate mantenido hasta el momento. Agradeció a los padres su valiosa contribución al debate, y también dio las gracias a los expertos, muchos de los cuales –dijo–, tanto laicos como clérigos, habían sido consultados. No era el momento de entrar en detalles, pero había un punto sobre el que deseaba decir algo. El esquema era intencionadamente vago en una cuestión –evidentemente se trataba del control de la natalidad, aunque él no lo mencionó expresamente–, porque el Papa había nombrado ya una comisión para estudiar el tema y se había reservado para sí mismo la decisión final. Se sentía contento de que casi todos los padres aceptaban el documento como una «base para la discusión», y admitían que sería imposible llegar a una aprobación definitiva de la constitución durante la presente sesión del Concilio. Sin embargo, él esperaba que el Concilio fuera capaz de decir algo en forma solemne sobre algunas cuestiones urgentes antes de que finalizara la actual sesión: la paz, el hambre y la pobreza, y el ateísmo en todas sus formas[39].

lería». De la misma forma que antes se había ganado las simpatías de los obispos en contra de los expertos, así también ahora se estaba ganando las simpatías del laicado en contra de la comisión (Vajta, informe n° 5, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.48).

38. AS III/5, 400, 416.

39. AS III/5, 401-403.

3) Debates sobre las diversas partes del esquema

Inmediatamente después del resumen hecho por Guano de la discusión sobre la totalidad del esquema, Felici hizo que el debate versara sobre la introducción y sobre los distintos capítulos. La introducción y el capítulo primero se discutieron durante el resto de aquella misma mañana del viernes, 23 de octubre, y durante la primera mitad de la mañana del lunes, 26 de octubre; los capítulos segundo y tercero, durante la segunda mitad de esa mañana y durante el 27 de octubre; la totalidad del capítulo cuarto se discutió el 28 de octubre y el 10 de noviembre; y los diversos artículos del capítulo cuarto se discutieron durante los días siguientes: los artículos 19-20 los días 28 y 29 de octubre, el artículo 21 durante los días 29 y 30 de octubre, el artículo 22 durante los días 30 de octubre y 4 de noviembre, el artículo 23 durante los días 4 y 5 de noviembre, el artículo 24 durante los días 5 y 9 de noviembre, y el artículo 25 durante los días 9 y 10 de noviembre.

a) La vocación de la humanidad (introducción y capítulo primero)

En el debate sobre la introducción y el capítulo primero, «La vocación integral de la persona humana», dieciséis padres hicieron uso de la palabra[40]. Inevitablemente, en vista del carácter general de estas secciones, hubo una gran cantidad de repeticiones de lo que se había discutido en el debate anterior sobre la totalidad del esquema. Pietrazsko (obispo auxiliar de Cracovia) admitió sinceramente que buena parte de lo que él quería decir se había dicho ya. Sin embargo, se añadieron varios matices a la discusión. La contribución más importante se refería a la importancia de tomar en serio al mundo, y a la necesidad de lograr una base teológica mejor.

Varios oradores, la mayoría de ellos procedentes de la Europa occidental, pidieron un enfoque más imaginativo, un sentido mayor de la sensación de vivir en el mundo actual. Gouyon (Rennes, Francia) sentía que el estilo era demasiado insípido y distante; debía emplearse un estilo más comprometido, como el de una «madre que conversa con afecto con sus hijos acerca de los gozos y dificultades que ellos experimentan», o como la voz de Juan Bautista. Quería una visión más amplia y coherente de las maravillosas posibilidades y de los peligros que se abrían en el mundo moderno. Schmitt (Metz, Francia) quería que se tuviera más en cuenta lo «novedoso» del mundo moderno; es algo que se halla «en cierta solidaridad dinámica con el progreso y la suerte del Evangelio»; por eso, para que la Iglesia sea misionera, «ha de entrar en el progreso histórico del mundo». De Vet (Breda, Países Bajos) –hablando en nombre de los obispos holandeses y refiriéndose a los capítulos 1-3 y a la introducción–, Schoiswohl (Graz-Seckau,

40. AS III/5, 404-419 y 516-536 para los discursos: Gouyon 404-406, Schmitt (Paul) 406-408, Romero Menjíbar 408-410, De Vet 410-412, Del Rosario (Luis) 412-416, Schoiswol 416s, García de Sierra y Méndez 417-419, Léger 516-518, Pietraszko 518s, Prou 519s, Guerra Campos 520-525, Pogaćnik 525-527, Tenhumberg 528s, De Roo 529-531, Quadri 532-534, Ziadé 534-536. Además, treinta y seis padres presentaron individualmente, y los obispos de Indonesia colectivamente, observaciones escritas sobre la introducción y sobre los capítulos 1-3 (AS III/5, 619-698).

Austria) y De Roo (Victoria, Canadá) expusieron argumentos parecidos con respecto a la importancia de la vida en este mundo. De Vet pensaba también que el esquema contemplaba excesivamente a la Iglesia como «viviendo por encima y al margen de la gente, o como identificada con la jerarquía». Quadri (obispo auxiliar de Pinerolo, Italia) quería que el esquema prestara mayor atención al valor del trabajo.

Algunos padres se explayaron sobre la necesidad de una mejor fundamentación teológica, recalcando diversos aspectos. Del Rosario (Zamboanga), hablando en nombre de los obispos de Filipinas, dijo que el capítulo primero hablaba acerca de *cómo* debían vivir los seres humanos, pero no mostraba claramente *lo que* ellos debían hacer, lo cual es más importante. La «mentalidad pseudocristiana de andar corriendo» de un lado para otro durante esta vida, sin llegar a ninguna parte, y después, a la hora de la muerte, si hemos corrido bien, ser liberados por Dios para ir al cielo, es una mentalidad que debe abandonarse para adquirir una verdadera visión cristiana de Cristo, que vino a destruir el pecado, la muerte y al diablo, a fin de conseguir para el Padre «un nuevo pueblo escogido». García de Sierra y Méndez (Burgos, España) pensaba que el punto de partida debía ser el concepto del ser humano «como rey de la creación, sobre la cual Dios le ha concedido el señorío». Romero Menjíbar (Jaén, España) quería que el esquema comenzara con la Iglesia como una «comunidad de salvación», que Dios quiso que continuara en la historia el «misterio de la encarnación y redención». Prou (abad de Solesmes, Francia) instó a que se distinguiera más claramente entre el orden natural y el orden sobrenatural, poniendo más énfasis en la función de la gracia para elevarnos al nivel sobrenatural. Ziadé (Beirut, Líbano) quería que se hiciera una exposición más teológica y bíblica de los «signos de los tiempos». Después de todo, dijo, la frase procede de los evangelios, y esos signos no son precisamente «cosas creadas que manifiestan al Creador», sino que, más exactamente, son «signos de la venida del Señor». Él instó igualmente a que los temas principales del Concilio convergieran más claramente en el esquema: la liturgia como la «levadura para la trasfiguración de la historia», la Iglesia como la «comunión de la Santísima Trinidad comunicada a todas las personas», y el sentido escatológico de la tradición como la «profecía de la economía del Espíritu».

Guerra Campos (obispo auxiliar de Madrid, España) y Pogaćnik (Ljubljana, Yugoslavia) volvieron al tema del debate anterior, destacando la necesidad de hablar más acerca del ateísmo comunista y marxista. Pogaćnik recomendó encarecidamente un triple remedio, con arreglo a las enseñanzas de varios Papas: la oración y los frutos de penitencia, el fomento de la justicia social y mayor respeto hacia las minorías nacionales, especialmente a sus lenguas y culturas. Guerra Campos acentuó más bien la necesidad de entender el ateísmo marxista desde el interior, no limitándose a rechazarlo, sino apreciando sus buenas y legítimas, aunque inadecuadas, aspiraciones. Su intervención fue recogida extensamente y de manera favorable en el periódico comunista italiano *L'Unità*.

Tenhumberg (obispo auxiliar de Münster, Alemania) desarrolló una nueva línea de argumentación. La Iglesia, dijo, debe reconocer que en el pasado fue a menudo ciega o muy lenta para reconocer los «signos de los tiempos». Muchos varones y mujeres que habían discernido correctamente los «signos de los tiempos» fueron rechazados con

mucha frecuencia por la autoridad de la Iglesia, por ejemplo, los fundadores de órdenes religiosas como Ignacio de Loyola, Vicente de Paúl, Francisco de Sales, Juan de la Salle y María Ward, juntamente con muchos de sus seguidores. Para evitar que eso vuelva a suceder, serán necesarias algunas cosas: una renovada teología de la vida y de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia; un regreso al modelo de autoridad en la Iglesia ejercido por Cristo, los apóstoles y los padres, «no para extinguir el Espíritu, sino para examinarlo todo y retener lo que es bueno» (1 Tes 5, 19-21); un nuevo aprecio de los carismas y dones del pueblo de Dios; sobre todo un nuevo estilo de autoridad en la Iglesia. Todo esto, dijo, debería tratarse en la introducción o en el capítulo segundo.

Con respecto a la revisión del esquema, Schoiswohl instó, en su texto escrito, a que se llamara a expertos laicos para que revisaran los diversos capítulos. Del Rosario quería que el texto revisado se expresara en una lengua moderna, no en latín, que es inapropiado para hablar «con exactitud, claridad y eficacia» acerca del mundo moderno.

b) La Iglesia y la conducta cristiana (capítulos segundo y tercero)

Veintiséis padres hablaron en el debate sobre el capítulo segundo, «La Iglesia al servicio de Dios y de la humanidad», y el capítulo tercero, «La conducta de los cristianos en el mundo», que fueron examinados juntos[41]. Los discursos estuvieron animados, y desde multitud de ángulos destacaron el valor de muchos puntos que se habían suscitado ya anteriormente en el debate sobre el esquema en su totalidad.

Varios oradores acentuaron nuevamente la gran importancia del esquema: de más interés para el mundo que el *De ecclesia*, dijo Čule (Mostar, Yugoslavia); «de la máxima importancia» y que se convertiría finalmente, según esperaba Golland Trindade, en la «corona» del Concilio. Varias líneas de pensamiento aparecieron acerca de los temas del capítulo segundo. Ancel (obispo auxiliar de Lyón, Francia) acentuó la importancia de la implicación de la Iglesia en asuntos temporales: eso es «parte integrante» de la misión de la Iglesia, de tal manera que ella cometería una «deficiencia en su misión espiritual y eterna si descuidara la solicitud por este mundo». Muchos oradores querían que el esquema especificara más claramente qué clases de implicaciones eran apropiadas para la Iglesia. Actualmente, dijo Marty (Reims, Francia), la Iglesia no controla ya al mundo, como lo hacía en el Occidente medieval: en nuestros días la Iglesia debería actuar, más bien, como levadura en el mundo, «llegando a estar encarnada en culturas que son muy diversas». Él sentía también que el capítulo se concentraba demasiado en la responsabilidad de la jerarquía, pero no suficientemente en la Iglesia como totalidad. Hacault (obispo auxiliar de Saint Boniface, Canadá) afirmó que la cosa más importante para la comunidad cristiana es mostrar «solidaridad» con todas las personas «en su

41. AS III/5, 536-557 y 562-616 para los discursos: Ancel 536-538, La Ravoire Morrow 538s, Hacault 540-542, Čule 542-546, Marty 546s, Spülbeck 547-550, Klepacz 550-552, Golland Trindade 552-555; Fourrey 555-557, Frings 562s, Caggiano 563-565, Silva Henríquez 565-567, Máximos IV Saigh 567-569, Gand 570-572, Zoghby 572-574, Himmer 574-576, Garneri 577-580, Kowalski (Zygfryd) 580-583, Kuharić 584-586, Volk 586-588, Cleven 588-590, Nicodemo 590-592, Pourchet 593-606, Sorrentino (Aurentino) 606-609, Méndez Arceo 609-613, Huyghe 613-616.

búsqueda, en sus esperanzas y en sus dificultades»; una Iglesia que se halla en peregrinación con el resto de la humanidad no debe tener la pretensión de ser capaz de dar respuesta a todos los problemas del mundo. Čule afirmaba que «la Iglesia ha recibido de su divino Fundador medios que nadie más posee, de tal manera que ella puede ayudar realmente al mundo en los asuntos materiales así como en los espirituales». Hizo notar las buenas obras –caritativas, educativas, intelectuales, culturales– realizadas por los cristianos en el pasado. Sin embargo, él quería que se mantuviera la separación entre la Iglesia y el Estado: Cristo no quiso instituir una teocracia, y la Iglesia no debe buscar privilegios temporales especiales. Más aún, habrá que recordar que la acción de la Iglesia en el terreno temporal es únicamente un medio «para atraer a las personas por medio de las cosas visibles hacia lo invisible». Zoghby deseaba que el capítulo comenzara con el ministerio de «caridad y amor» de la Iglesia. Instó a que se hiciera mayor énfasis en la pobreza y en la sencillez: la salvación del mundo no es «una industria eclesiástica»; la residencia de un obispo debe ser «una casa de los pobres», y deben evitarse los títulos y las insignias «que sugieren honores y dominación», incluidas las frases «triunfalistas» acerca del Papa.

Con respecto al capítulo tercero, Frings (Colonia) pensaba que este capítulo hacía demasiado hincapié en una teología encarnacional, «según la cual Cristo se encarnó a fin de salvar cuerpos y de salvar al mundo, así como de salvar almas». La encarnación, dijo, conduce a los misterios de la cruz y de la resurrección, y a estos últimos no se les concede suficiente énfasis en el capítulo.

> La carne de este mundo, como la carne de Cristo, es salvada en la resurrección después de la cruz y de la muerte. Por eso, los progresos en el mundo no nos introducen inmediatamente en el reino de Dios... Por tanto, tres verdades reveladas han de respetarse siempre con respecto a la vida de un cristiano en el mundo: la creación, que nos enseña a amar las cosas del mundo como obras de Dios; la encarnación, la cual nos estimula a consagrar a Dios todo cuanto hay en el mundo; la cruz y la resurrección, que nos impulsan, en seguimiento de Cristo, al sacrificio y a la abstinencia con respecto a las cosas de este mundo. Estas tres verdades, aceptadas conjuntamente, originan la verdadera libertad de un cristiano respecto al mundo.

Volk (Maguncia), compatriota de Frings, hablando en nombre de setenta padres, casi todos ellos de lengua alemana, señaló algunos puntos parecidos. Quería que el capítulo acentuara la fidelidad al Evangelio, y no solamente una «generosa cooperación en la edificación correcta de una ciudad terrena». Debería ponerse el énfasis en los dones de Cristo: paz, gozo, libertad de los hijos e hijas de Dios y, sobre todo, esperanza. Pero todo esto requería cierto distanciamiento del mundo, una abstinencia de las cosas del mundo.

Varios oradores subrayaron la decadencia de la civilización moderna, especialmente en Occidente. Las naciones cristianas del Occidente producían mucha más obscenidad en escritos y en materiales visuales que los ateos en el Oriente, dijo Čule. Hoy día los seres humanos, llevados por los avances de la ciencia, se estaban convirtiendo a sí mismos en dioses, creyéndose omniscientes y omnipotentes, dijo Klepacz (Lodz, Po-

lonia). Kowalski (obispo auxiliar de Chelmno, Polonia) habló de manera parecida: el orgullo, que es la raíz del pecado, impregna la cultura moderna; lo que se necesita es penitencia, verdadera *metánoia*, un volverse hacia Dios, lo cual origina un debido respeto a las criaturas en lugar de un desordenado apego a ellas.

El artículo 17 del capítulo tercero, «El fomento de una comunión de hermanos y hermanas en un espíritu de pobreza», destacó en muchos discursos. Fourrey (Belley, Francia) estaba de acuerdo con el artículo en el que el espíritu de pobreza es «una condición primordial para una acción fructífera en este mundo», pero él quería que la verdad se desarrollara más. No es suficiente que los individuos tengan espíritu de pobreza; las instituciones corporativas, que actualmente se han impuesto tanto, deben poseer y manifestar también ese espíritu. Por eso, el esquema debe afirmar claramente que «el espíritu de pobreza debe ser también un espíritu social». Caggiano (Buenos Aires, Argentina), por otro lado, sentía que había que conceder prioridad a la justicia, especialmente porque es más inteligible para los no cristianos que el espíritu de pobreza. Silva Henríquez, hablando en nombre de Cáritas Internacional, de la que era presidente, distinguía entre la pobreza evangélica, o pobreza *ex gratia*, y la pobreza resultante del pecado, que es infrahumana. La primera libera y espiritualiza; la segunda esclaviza y hace que sea imposible practicar la virtud. Pero para liberarse de esta última pobreza no son suficientes las limosnas; es necesario eliminar lo más posible «las causas de la injusticia social». En cuanto a medidas particulares, siguiendo la sugerencia –repetida a menudo– de Oscar Cullmann, observador en el Concilio, el orador sugería una asamblea internacional, primeramente católica pero que representara también a otros cristianos, a fin de coordinar y fomentar la solidaridad de todos los cristianos hacia los necesitados, y una colecta anual de dinero en todo el mundo para hacer que esa solidaridad fuese concreta. Con un espíritu parecido, Himmer (Tournai, Bélgica) afirmó que la pobreza no debía ser amada por sí misma, sino «porque fomentaba el reino de Dios y la construcción de la ciudad humana»; había que poner mayor énfasis en esta dimensión positiva y constructiva de la pobreza. El orador estaba de acuerdo en que la ayuda caritativa no es suficiente; lo que se necesita es un cambio progresivo de las estructuras económicas, sociales y políticas. Marty apoyó las observaciones anteriores de Tchidimbo en el debate sobre la totalidad del esquema, en el sentido de que el enfoque del esquema era excesivamente occidental. No había nada en el artículo, dijo, acerca del espíritu de pobreza en las Iglesias de Asia, África o América Latina.

El artículo 18 del capítulo tercero, «El diálogo y sus condiciones», suscitó también muchos comentarios. Varios oradores acentuaron que debía tomarse más en serio el diálogo con los científicos. Spülbeck (Meissen, Alemania) lamentó que la Iglesia no hablara a los científicos a su nivel; que el lenguaje de la Iglesia fuera demasiado anticuado. Esta inadecuación perjudica especialmente en los países con gobiernos marxistas, donde es utilizada como una razón para despreciar las enseñanzas de la Iglesia. Era muy lamentable, sugirió el orador, la censura practicada contra Pierre Teilhard de Chardin, un devoto sacerdote respetado por los científicos. Parece que la Iglesia no aprende las lecciones del caso de Galileo. El orador quería que las secciones sobre la ciencia, que figuran en el apéndice 3, fuesen incorporadas al esquema mismo. Cleven (obispo

auxiliar de Colonia, Alemania) habló con palabras aún más fuertes. Los científicos católicos son desproporcionadamente pocos, dijo. Desde los tiempos de Galileo se viene considerando a la Iglesia como hostil a las ciencias naturales e históricas, y el Índice de Libros Prohibidos ha sido un desastre, impulsando a la juventud católica a un gueto atemorizado. Por eso el orador quería que se estimulara más a la ciencia y a los científicos católicos, aunque recordando que la salvación procede de la gracia divina, no de la ciencia. Sin embargo, Kuharić (obispo auxiliar de Zagreb, Yugoslavia) adoptó una visión más optimista del historial de la Iglesia. Haciéndose eco del Concilio Vaticano I, el orador quería que el esquema afirmara:

> La Iglesia católica sigue siendo siempre amiga y protectora de todo progreso de la ciencia verdadera. Ese sínodo declara solemnemente que no hay conflicto entre las verdades demostradas sólidamente por la ciencia y las verdades de la fe revelada. Las verdades de la ciencia del orden natural y las verdades de la fe del orden sobrenatural tienen a un único autor, al Dios que crea y se revela, y por eso el conflicto es imposible.

El orador pensaba que la Academia Pontificia de Ciencias era una buena prueba del apoyo que la Iglesia prestaba a la ciencia.

Gand (coadjutor de Lille, Francia) estaba de acuerdo en que el diálogo con las personas de nuestro tiempo, científicos y otros, debe partir de un conocimiento preciso por parte nuestra, no de juicios *a priori*; pero esto no es suficiente. El diálogo debe ser también un diálogo «de corazón» y tener en cuenta los valores. Éstos no constituyen el coto privado de los cristianos, sino que son compartidos por no cristianos e incluso por ateos: por ejemplo, la abnegación, el espíritu de fraternidad, el amor a la justicia. Más aún, el orador quería que se invirtiera el orden del diálogo que aparecía en el esquema: a causa de su primordial importancia para la actualidad, el diálogo entre comunidades e instituciones debe tratarse con anterioridad, no con posterioridad al diálogo a nivel personal. Garneri (Susa, Italia), hablando en nombre de ochenta y cuatro padres de Europa, Asia y América Latina, dedicó su discurso a destacar la importancia del turismo para fomentar el diálogo entre los pueblos, y esperaba que el esquema dijera algo sobre esta cuestión. Sorrentino (Bova, Italia) pensaba que el diálogo debía entablarse con todas las personas, siguiendo el ejemplo de Cristo, no precisamente con «todas las personas de buena voluntad», como se decía en el esquema.

Varios oradores dijeron, de diversas maneras, que la Iglesia debe poner su propia casa en orden. Sus sugerencias contenían algunos fuertes ataques contra actitudes y prácticas corrientes en el seno de la Iglesia, aunque los oradores no expresaron siempre claramente de qué modo querían que sus críticas y recomendaciones quedaran incorporadas al esquema.

Golland Trindade instó a que hubiera mayor pobreza y sencillez en la Iglesia para que su diálogo con el mundo fuera eficaz: más austeridad, especialmente en los modos de dirigirse a la gente, en el vestir y en los edificios. La Ravoire Morrow (Krishnagar, India) afirmó que el diálogo con el mundo es posible únicamente si fomentamos, dentro del cristianismo, «un espíritu de amor más que el temor a los castigos». Atacó la doctrina de que la condenación eterna fuera consecuencia de comer carne en viernes,

como si este hecho fuese tan grave como el adulterio o el asesinato, explicando que tal cosa era ininteligible para su pueblo y ridículo para los no católicos. El orador quería que los mandamientos de la Iglesia se simplificaran y que no se impusiera a la ligera la pena de pecado mortal. Máximos IV Saigh (Antioquía, Siria) pensaba que el diálogo con el mundo era posible únicamente si nosotros mismos estamos formados y somos tratados con arreglo al principio moral fundamental de Cristo: que él nos llama amigos, y no siervos. El «espíritu legalista», que ha reinado desde el siglo XVI y que «bloquea la energía de los sacerdotes y de los fieles», debe quedar como una reliquia del pasado; ahora debe reinar «la ley de la gracia y del amor». Esto no significa una debilitación de la doctrina católica para favorecer las ideas modernas, sino una «adaptación de la pedagogía cristiana a las necesidades de la actualidad», como instó a hacerlo el mismo papa Juan XXIII. Huyghe (Arras, Francia) señaló dos condiciones para el diálogo con los no cristianos: primeramente, que cada persona bautizada escuche al Espíritu Santo; en segundo lugar, que haya diálogo entre «las diferentes clases de miembros de la Iglesia», de tal manera que ésta sea «una congregación en donde resulte posible un diálogo verdaderamente fraternal». En realidad, la Iglesia aparece a menudo como si fuera más bien una «administración impersonal»; las iniciativas nuevas de los laicos, de los sacerdotes y de los teólogos son rápidamente reprimidas.

El legalismo fue atacado igualmente por Méndez Arceo (Cuernavaca, México), aunque en su caso hizo la crítica con referencia al capítulo segundo. Las leyes eclesiásticas, dijo, parecían ser más importantes que «el gran mandamiento del Señor y que otras leyes inscritas en nuestros corazones por nuestro Creador y Redentor». La Iglesia, como «misterio pascual», es fuente de gozo, de consuelo y de esperanza, pero se convierte en una «prisión» en la cual se imponen castigos bajo pena de pecado mortal. Se induce, por ejemplo, a los seminaristas a pensar que «su propia perfección y su preparación para el sacerdocio consiste enteramente en una obediencia absoluta a innumerables reglas de diciplina externa; existe escasamente una formación para adquirir un sentido de verdadera responsabilidad y espontaneidad con respecto a las actuaciones».

c) Las responsabilidades de los cristianos (capítulo cuarto en su totalidad)

El debate sobre el capítulo cuarto, «Las principales responsabilidades de los cristianos en la actualidad», comenzó con las palabras del moderador, cardenal Agagianian, quien dijo a los padres que ciertos temas, a causa de su «naturaleza especial» y a fin de evitar malentendidos por parte de personas ajenas al Concilio, no serían discutidos «detalladamente» en el aula conciliar. Sin embargo, se invitaba a los padres a presentar con plena libertad comentarios escritos al secretario general, quien los transmitiría a la comisión apropiada[42]. Agagianian no se extendió más sobre esta declaración, pero fue considerada generalmente como una manera de recordar que el control de la natalidad no era tema de discusión.

42. AS III/5, 702.

El obispo Wright, de Pittsburgh (Estados Unidos), hizo la introducción del capítulo en nombre de la Comisión Mixta. Este capítulo trataba, dijo, de cuestiones que eran de importancia central en todas las épocas –*masterknots of human fate* [«núcleos principales del destino humano»], como los describió en inglés–, pero, con arreglo a la particularidad que poseen en el mundo contemporáneo, son «signos de los tiempos». El capítulo no pretendía ser ni exhaustivo ni definitivo. Era tan sólo el comienzo de un diálogo enteramente nuevo con el mundo, un diálogo que continuaría mucho después del Concilio. La Comisión Mixta acogía con agrado ulteriores sugerencias de los padres para la mejora del esquema, y se había constituido ya un pequeño comité para ocuparse de ellas; las sugerencias procedentes del Tercer Mundo eran especialmente bien recibidas. Concluyó con unas pocas observaciones sobre el artículo 20, el primer artículo que venía en el capítulo después de la introducción, «El fomento de la dignidad de la persona». Era lógico que el capítulo comenzara de esta manera, dijo, porque en un análisis de las responsabilidades actuales de los cristianos hay que tratar de la persona humana, inmediatamente después del reconocimiento de la majestad y de los derechos de Dios. Únicamente los seres humanos están hechos a imagen de Dios, y cualquier ataque que se produzca contra el orden social –ya proceda del comunismo ateo y de otras formas de colectivismo y totalitarismo, o bien de nuestra cultura tecnocrática y de la distribución injusta de los bienes del mundo entre los ricos y los pobres– es un ataque contra la persona humana[43].

Sobre la totalidad del capítulo hablaron únicamente dos padres, aunque otros lo harían el último día del debate sobre el esquema, el 10 de noviembre, mientras que otros ciento seis padres individualmente y cinco grupos de oradores presentaron comentarios escritos sobre el capítulo[44]. De los dos oradores, González Martín (Astorga, España) encareció especialmente la importancia de las obras de caridad y de la renovación de la Iglesia desde dentro como una condición esencial para su actuación eficaz en el mundo; Ghattas (Tebas, Egipto) quería que el capítulo dijera más acerca de la estima en que la Iglesia tenía la independencia nacional[45].

En la tarde de aquel mismo día Hélder Câmara (Recife, Brasil) pronunció una conferencia sobre el esquema XIII ante los periodistas acreditados; expresó un apoyo sustancial al esquema, aunque manifestó la esperanza de que éste fuera mejorado durante la subsiguiente labor del Concilio. «Habría que estar ciego para no ver la labor del Espíritu Santo durante la segunda intersesión», dijo. «Esperemos que la tercera se prolongue hasta octubre, de tal manera que los expertos y el Espíritu Santo tengan tiempo para mejorar el esquema XIII»[46]. Los observadores ecuménicos prestaron también mucha atención al debate sobre el cuarto capítulo[47].

43. AS III/5, 703-705.
44. AS III/7, 165-407.
45. AS III/5, 706-709 (González Martín), 709-712 (Ghattas).
46. Cf. Fesquet, *Drama*, 468.
47. Dos informes fueron enviados a Ginebra relacionados más específicamente con esta parte del debate: Vajta, informe nº 8 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.54), y el informe *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council No. 2* (Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.63).

d) La dignidad humana (artículos 19 y 20 del capítulo cuarto)

El debate sobre el capítulo cuarto pasó luego a discutir el artículo 19, «Introducción», y el artículo 20, «Fomento de la dignidad de la persona», que fueron considerados conjuntamente. Hablaron diecisiete padres, casi invariablemente sobre el artículo 20[48]. Parecía que se sentía satisfacción general de que el capítulo comenzara con una reflexión sobre la dignidad humana, porque la persona humana ha de considerarse como el punto de partida no sólo de las oportunidades, sino también de los problemas del mundo contemporáneo. Sin embargo, muchos oradores querían que se fundamentara mejor la doctrina, especialmente que se prestara mayor atención a la naturaleza de esa dignidad –conferida por Dios–, a la importancia de nuestra relación continua con Dios y, por tanto, al valor trascendente de la vida humana. Ritter (St. Louis, Estados Unidos), Athaide (Agra, India) y otros hablaron en este mismo sentido. Béjot (obispo auxiliar de Reims, Francia) quería que el enfoque se planteara más «a la luz de Cristo el Salvador». Schick (obispo auxiliar de Fulda, Alemania) deseaba que se hiciera mayor uso de la Sagrada Escritura; encontraba sólo cuatro citas bíblicas en todo el capítulo cuarto. Barrachina Esteban (Orihuela-Alicante, España) encareció la necesidad de una antropología que fuera a la vez filosófica y teológica. Barthe (Fréjus-Toulon, Francia) afirmó que «la plena libertad se encuentra únicamente en la dependencia voluntaria de Dios, 'a quien servir es reinar'».

Con respecto a las condiciones de la vida en el mundo contemporáneo, hubo muchas sugerencias. Athaide ensalzó a Mahatma Gandhi, a Vinobba Ghave, a John Kennedy y a Martin Luther King Jr. como cruzados en la lucha en favor de la justicia social y de mejores condiciones de vida, y alabó también a innumerables cristianos que habían realizado esfuerzos heroicos de naturaleza parecida. Le alegraba que el esquema alentase a los cristianos a trabajar también ellos por esos mismos caminos y a colaborar con otros en sus esfuerzos. Para Grutka (Gary, Estados Unidos) era esencial que el Concilio defendiera «el derecho a vivir de manera verdaderamente humana»; esto quería decir que «cada individuo, sin que importara el color de su piel o su origen o su religión, debía disfrutar de las mismas posibilidades de tener una vivienda digna, y de recibir educación y cultura y de tener trabajo». Lourdusamy (obispo auxiliar de Bangalore, India), hablando –afirmó– en nombre de casi todos los obispos indios que se hallaban presentes, más de sesenta de ellos, hizo la consideración de que el facilitar ayuda material a las personas necesitadas no era suficiente. Lo más importante es la «integración afectiva», el sentido de la unidad e igualdad entre todas las personas, sean ricas o pobres, se hallen en buena situación o sean necesitadas, estén sanas o enfermas, sean de la alta o de la baja sociedad. Esto quiere decir que la ayuda psicológica resulta más necesaria que la ayuda física y material: «la ayuda que procede del corazón y que va derecha al corazón».

48. AS III/5, 712-739, y III/6, 38-46 para los discursos: III/5, Ritter 712s, Athaide 714s, Béjot 716-718, Grutka 719s, Lourdusamy 720-722, Barrachina Esteban 722-726, O'Boyle (Patrick L.) 726-728, Coderre 728-730, Bäuerlein 730-733, Schick 733-735, De la Chanonie 736, Malula 737-739, László 739s; III/6, Stimpfle 38s, Quadri 39-42, Frotz 42-44, Barthe 44-46.

László (Eisenstadt, Austria) quería que se prestara mayor atención a varios asuntos que a menudo se justificaban en nombre de la libertad, pero que de hecho eran abusos contra la libertad y que denigraban la dignidad humana: la pornografía, el estilo de vida suntuosa, los quebrantamientos de la justicia social y de los derechos democráticos, así como la omisión de las propias responsabilidades. Era preciso que los cristianos se manifestaran a favor de la «verdadera libertad» y se aseguraran de que no se cometiesen abusos contra ella.

Stimpfle adoptó una orientación propia. Admitió que ni Jesucristo ni san Pablo ni los apóstoles se habían opuesto directamente a la esclavitud. Lo decisivo, pensaba él, era «la caridad, infundida en los corazones de los creyentes por el Espíritu Santo», que conducía a los cristianos a la «perfecta libertad» de los hijos de Dios y originaba una mejora en las condiciones de vida y finalmente la abolición de la esclavitud en el mundo. ¿Qué mejor servicio podía ofrecer ahora la Iglesia al mundo que «el ejemplo de la libertad de los hijos de Dios»? Esto significaba libertad en el terreno de la educación, concediendo «suficiente posibilidad a los estudiantes en las escuelas, en los institutos religiosos y en los seminarios, etc., para que ellos elijan libremente y eviten de esta manera el peligro de legalismo»; significaba libertad en la ciencia, con arreglo a la «plena libertad para la investigación científica, porque la verdadera ciencia ayuda mucho para una comprensión más profunda de la revelación»; y en la administración y la legislación eclesiásticas, para que «la vida del Espíritu disfrute de la mayor libertad posible».

Otras tres cuestiones recibieron atención. De la Chanonie (Clermont, Francia) quería que el esquema hablara acerca de los jóvenes con discapacidades, sean físicas, psicológicas o mentales. Tales personas, dijo, eran muy numerosas: uno de cada cuatro jóvenes en Francia padecía alguna discapacidad. Y aunque era justo que la Iglesia tratara de «aliviar» tales dificultades, sin embargo, se requería más de ella: «Esos jóvenes tienen derecho a ver cumplida plenamente su propia vocación humana en el orden natural y en el sobrenatural», y la Iglesia tiene la obligación de ayudarles en este aspecto «con especial y maternal cariño».

Varios padres hablaron acerca de la discriminación racial y de otras formas de discriminación. Athaide y Grutka deseaban que la Iglesia hablara de manera más vigorosa contra los males de la discriminación y de la segregación basadas en la raza o en el color de la piel: «Con voz unida y firme, que recuerde el sonido de las trompetas de Jericó», dijo Grutka. O'Boyle (Washington, Estados Unidos), hablando en nombre de los obispos de los Estados Unidos de América, dedicó exclusivamente su discurso a la cuestión de la discriminación racial. La discriminación, dijo, «no es solamente un problema social o cultural o político, sino que constituye sobre todo un problema moral y religioso de inmensa magnitud». El esquema habla de la cuestión «en algunos lugares y accidentalmente», pero debe hacerlo «de manera formal y explícita», declarando «con firmeza la obligación que tienen todos los miembros de la Iglesia de Cristo de utilizar todos los medios a su alcance para erradicar ese detestable mal de la injusticia racial, y para fomentar la fraternidad entre todas las personas, sin discriminación alguna, bajo la paternidad de Dios». Hizo notar que en su país la lucha en este sentido había llevado a una «fructífera cooperación entre católicos, protestantes, judíos y otras personas de bue-

na voluntad». Malula (Leopoldville, Congo) quería que el Concilio incluyera en su condena del racismo una forma de racismo que predomina especialmente en África, a saber, el «tribalismo, cuya ponzoña no evitan siempre ni siquiera los cristianos, y que trae consigo los frutos de la muerte: odio, miedo, violencia, venganza y masacres».

Las mujeres constituían un tercer tema. Coderre (Saint-Jean de Quebec, Canadá), hablando en nombre de cuarenta obispos, principalmente del Canadá, dedicó todo su discurso a la situación de las mujeres. El orador pedía que el esquema arrojara más luz sobre el hecho de que «la mujer tiene su propia personalidad, que le ha sido dada por Dios, y desempeña una función muy específica en la sociedad humana y en la Iglesia». Acogió con satisfacción la reciente evolución en la conciencia que las mujeres tienen de su propia dignidad; afirmó que esa dignidad era acorde con la Sagrada Escritura, y él deseaba que la Iglesia la «proclamara y fomentara». Malula, hablando de la situación en África, reconoció que las mujeres distaban mucho de ser tratadas en pie de igualdad con los varones, pero él esperaba que la Iglesia trabajase en favor de «la promoción de la *mujer, a fin de que ésta alcanzara su plena dignidad y responsabilidad humanas». El* orador deseaba que la Iglesia diera un buen ejemplo concediendo un papel mayor a las mujeres dentro de la Iglesia. Frotz (obispo auxiliar de Colonia, Alemania), que también dedicó todas sus palabras a la cuestión de las mujeres, habló en tono muy fuerte. Instó a la Iglesia a fomentar el reciente desarrollo en la dignidad de las mujeres, estimulando «la formación intelectual, religiosa y espiritual de las mismas», de tal modo que las mujeres adquieran una nueva estima de la vida familiar, y concretamente para que las mujeres no casadas estén en condiciones de «disfrutar de todos los oficios y servicios en la sociedad civil y en la Iglesia». Con ello se acrecentarían, según esperaba él, las vocaciones a la vida religiosa y a una vida evangélica en el mundo. Instó al Concilio a que animara a las mujeres a defender y promover sus propias responsabilidades y su dignidad personal, especialmente en la vida pública.

e) El matrimonio y la familia (artículo 21 del capítulo cuarto)

El arzobispo Dearden (Detroit, Estados Unidos), hablando en nombre de la Comisión Mixta, hizo la introducción al debate sobre el artículo 21, «La dignidad del matrimonio y de la familia». Este artículo, recordó, no pretende ser «un tratamiento completo de la doctrina sobre el matrimonio», sino «una síntesis de doctrinas que ayuden actualmente a los cristianos a entender más profundamente la naturaleza y la dignidad de la vida matrimonial y familiar, y a vivir con mayor eficacia su vocación a la santidad». El matrimonio es una institución sagrada, y esto conduce a una reflexión sobre el amor conyugal: «De la naturaleza de este amor conyugal brota su ordenación hacia la fecundidad no sólo para esta vida, sino también para la vida eterna, y se manifiesta la ordenación esencial del matrimonio hacia la procreación y la educación». Disertó sobre la exposición que el artículo ofrece acerca de la responsabilidad de los progenitores en la formación de sus propias conciencias con respecto al número de sus vástagos. Aunque ellos tienen esta responsabilidad, en lo que concierne a los métodos para determinar el número de sus hijos ellos deben «decidir en este asunto con arreglo a las enseñanzas y

a la mente de la Iglesia». El esquema y los apéndices evitaban a propósito cualquier mención de la píldora para el control de la natalidad, porque el Papa, obrando «muy sabiamente», se había reservado para sí mismo la decisión sobre la materia, y ciertamente «el problema no se resolvería mediante debates en el aula conciliar».

> El sínodo habla en forma pastoral a las parejas cristianas casadas acerca de su dignidad y de sus problemas, a la vez que exhorta a los teólogos y a todos los expertos en las ciencias antropológicas, psicológicas, médicas y sociológicas, así como a los esposos mismos que están enriquecidos por la experiencia y la virtud, a emprender mediante un esfuerzo común los estudios necesarios para resolver tales problemas urgentes.

Sobre este tema, que era «a la vez tan oportuno y tan dificultoso», la Comisión Mixta reconoció que su texto era muy imperfecto, y acogía de buena gana las observaciones de los padres encaminadas a perfeccionarlo[49].

A continuación, diecisiete padres hablaron en el debate y once más estaban aguardando su turno para hablar, cuando los padres conciliares aprobaron la moción del moderador para clausurar el debate[50]. Los discursos se concentraron en las enseñanzas de la Iglesia sobre el matrimonio en general y sobre dos cuestiones en particular: los fines u objetivos del matrimonio y el control de la natalidad. Esta última cuestión fue de especial actualidad por el reciente descubrimiento de los efectos anticonceptivos de ciertas sustancias químicas sobre el ciclo de la mujer, que prolongaban sus períodos naturales de infecundidad. Los teólogos moralistas discutieron la legitimidad del empleo de tales medios, y muchos se preguntaron si el Concilio, al tener en cuenta esos nuevos descubrimientos científicos, iba a revisar la doctrina tradicional acerca del matrimonio. Mientras la cuestión se debatía en el aula conciliar, hubo numerosas conferencias, discusiones y, desde luego, llamamientos públicos a los padres conciliares –señales de un nivel nada habitual de interés y de intensa esperanza–, especialmente por parte del laicado, de que algo nuevo hiciera aparición[51].

En el aula conciliar se produjo enseguida una viva división entre los padres que pensaban que el esquema no establecía con suficiente claridad lo que ellos consideraban que era la doctrina tradicional de la Iglesia, y aquellos otros que querían que se actualizara esa doctrina: *conservadores* (o *tradicionalistas*) y *progresistas* (o *liberales*) son términos bastante apropiados, aunque no fueron utilizados nunca en las intervenciones

49. AS III/6, 50s.

50. AS III/6, 52-72, 83-91, 210-224 para los discursos: Ruffini 52-54, Léger 54-56, Suenens 57-59, Máximos IV Saigh 59-62, Beitia Aldazábal 62-65, Botero Salazar 65-68, Rusch 68-71, Staverman 71-73, Alfrink 83-85, Ottaviani (Alfredo) 85s, Browne (Michele) 86-88, Reuss 88-91, Nkongo 211s, Rendeiro 212s, Fiordelli 213-216, Hervás y Benet 217-220, Yago 220-224; AS III/6, 72 y 223 para los que aguardaban su turno para hablar y con respecto a la clausura.

51. Henri Fesquet informó en «Le Monde» sobre el llamamiento hecho por ciento cincuenta y cinco católicos que eran médicos, psiquiatras, psicoterapeutas, ginecólogos, sociólogos, profesores universitarios, juristas, magistrados, bioquímicos y abogados, de diversos países, para que se procediera a una revisión de la doctrina sobre la moral sexual. El citado autor ofreció un resumen del documento que fue presentado por escrito por el antiguo arzobispo de Bombay, Thomas Roberts, muy conocido por sus opiniones radicales y progresistas, y publicó el texto de dos cartas enviadas al periódico por J. de Gouberville y É. Guitton, de la Facultad de Letras de la Universidad de Rennes (Fesquet, *Drama*, 448s, 507-508, 511s).

pronunciadas en el aula conciliar. Dado que la píldora para el control de la natalidad era una cuestión tan destacada en aquel tiempo y tocaba muchos otros aspectos del debate sobre el matrimonio, el hecho de que el Papa se reservara para sí mismo este tema redujo considerablemente el alcance del debate. Tan solo unas cuantas intervenciones se centraron sobre otros aspectos de la vida familiar.

Los conservadores más destacados eran los cardenales Ruffini, Ottaviani y Browne. Todos ellos eran miembros de la Comisión Mixta y, por tanto, tenían alguna responsabilidad sobre el esquema en su totalidad, pero no formaban parte de la subcomisión que había redactado este artículo. Ruffini, el primer orador en el debate, quería que se hiciera mayor hincapié en la sublime naturaleza del matrimonio como sacramento instituido por Cristo y como «signo eficaz del sacratísimo matrimonio entre Cristo y la Iglesia». El artículo, pensaba él, concedía demasiado peso a la conciencia de los esposos a la hora de decidir el número de sus hijos. Se refirió con aprobación a la encíclica *Casti connubii* de Pío XI y a la alocución de Pío XII a los tocólogos en octubre de 1951, y esperaba que el esquema se rehiciera en conformidad con «esos espléndidos documentos del Magisterio vivo y ordinario de la Iglesia». Ottaviani, cuyo distanciamiento del texto se ha mencionado ya, habló brevemente y mencionó que él era el undécimo hijo de una familia de doce hijos, siendo su padre una persona que confiaba en la divina providencia; él también sentía que el artículo concedía demasiado relieve a la elección de los esposos a la hora de decidir el número de sus hijos. Este enfoque se hallaba en contradicción con la doctrina anterior de la Iglesia, y él esperaba que el esquema se revisara en consonancia con ella. Browne entró en más detalles de teología moral. La enseñanza «cierta» del Magisterio y de los teólogos «de las escuelas aprobadas» con respecto al matrimonio, dijo, es que el fin primario del acto sexual es la procreación y la educación de los hijos, y que el fin secundario es la mutua ayuda de los esposos y un remedio contra la concupiscencia. Esta enseñanza hay que exponerla claramente. Con repecto al lugar destacado que se concede en el artículo al amor conyugal, el orador instó a ser cautos y a que se distinguiera dentro de él entre el «amor de amistad», que es especialmente necesario en el matrimonio, y el «amor de concupiscencia». En todo caso, el texto no debería suscitar dudas acerca de la enseñanza del Magisterio, que se contiene especialmente en las encíclicas *Arcanum* de León XIII y *Casti connubii* de Pío XI, y en dos alocuciones de Pío XII a los tocólogos y a los médicos.

Algunos otros padres adoptaron un enfoque conservador, pero sin destacar específicamente los peligros de un cambio en las enseñanzas de la Iglesia: Beitia Aldazábal (Santander, España) quería que se elogiara a los progenitores que realizaron enormes sacrificios para llegar a tener grandes familias, y que se expusiera claramente el carácter contractual del matrimonio. Rendeiro (Fáro, Portugal) lamentó los ataques desencadenados por los medios de comunicación contra el verdadero amor humano, profanado por ellos y convertido en un juego, al mismo tiempo que hacían gala del divorcio y del amor disoluto como «supremas expresiones de la libertad humana». Fiordelli (Prato, Italia) creía que en el artículo había graves omisiones, pues no se habían abordado temas como la educación de los hijos, el compromiso mutuo de los esposos, el aborto, y los hijos ilegítimos y los derechos de los mismos. Hervás y Benet (Ciudad Real, Es-

paña) habló acerca del número de hijos en una familia. Lo hizo en nombre de ciento veintiséis padres, muchos de los cuales eran superiores de órdenes religiosas; sin embargo, aproximadamente la mitad del total dieron su apoyo al artículo, pero con la reserva de que, aunque estaban de acuerdo con la propuesta, les gustaba menos la forma en que se hallaba expresada. El enfoque del control de la natalidad resultaba demasiado materialista, dijo el orador; era necesaria una visión más positiva, que incluyera el elogio de las familias numerosas. El texto no acentuaba suficientemente «la fe sobrenatural, la confianza en la divina providencia, el amor y la aceptación de la cruz». En una palabra, «hemos de componer, no un documento filosófico-hedonista, o un documento meramente técnico o científico, ¡sino un documento cristiano!».

Por otro lado, muchos padres cuestionaron la doctrina actual de la Iglesia. Léger, el segundo orador en el debate, después de Ruffini, dio el tono:

> Ansiedades y dudas acerca del matrimonio se expresan en muchas regiones y por parte de personas de todas las condiciones. Los creyentes –incluso los más fervorosos– se ven bajo la presión cotidiana de dificultades; buscan soluciones que se hallen en consonancia con su fe, pero las respuestas que se les han dado hasta ahora no satisfacen a sus conciencias. Los pastores, especialmente los confesores, han llegado a sentir dudas e incertidumbres; en muchos casos no saben cómo pueden y deben responder a los fieles. Muchos teólogos ven cada vez más la necesidad de investigar de manera nueva y más profunda los principios fundamentales de la doctrina acerca del matrimonio.

El orador quería también que el artículo pusiera mayor énfasis en el amor conyugal como una finalidad u objetivo del matrimonio, un amor que implicara «al alma y al cuerpo» y «la unión íntima de los esposos».

Suenens, que fue el siguiente en hacer uso de la palabra, reconoció la importancia que tiene para el mundo y para la Iglesia la cuestión del matrimonio y particularmente la del control de la natalidad. El orador patrocinaba un tratamiento «más coherente y bíblico». La Comisión Mixta debe preguntar «si hasta ahora hemos arrojado suficiente luz sobre todos los aspectos de la enseñanza de la Iglesia acerca del matrimonio», y si a «la comunión de los esposos» no habría que darle la misma condición que a la procreación como un fin del matrimonio. «Evitemos –dijo– otro 'caso Galileo': ¡uno es ya bastante para la Iglesia!». El orador quería que la Comisión Mixta realizara extensas indagaciones entre los moralistas, los científicos, las facultades universitarias, los varones y las mujeres laicos, y los cristianos casados, y colaborase estrechamente con la comisión pontificia sobre el control de la natalidad. «La verdad –concluyó diciendo–, tanto la natural como la sobrenatural, esa verdad completa y vivificante, ¡os hará libres!»[52]. Máximos IV Saigh pensaba que la cuestión del control de la natalidad estaba

52. Algunas interpretaciones que aparecieron en la prensa en el sentido de que Suenens proponía un cambio en la doctrina de la Iglesia y solicitaba al Papa que se retractase (cf. Suenens, Documentos del Concilio, 2245), le indujeron a pronunciar una aclaración en el aula conciliar durante su discurso sobre el decreto acerca de las misiones, el día 7 de noviembre. Afirmó que él no proponía ningún cambio en la doctrina «auténtica y definitivamente declarada» de la Iglesia, sino tan solo un estudio ulterior para que «pudiera lograrse una síntesis de todos los principios relevantes». Más aún, la «disciplina» y «la manera de proceder en esta materia» debían dejarse claramente al juicio del Papa y de su autoridad suprema (AS III/6, 381). En

originando «una grave crisis en la conciencia cristiana», una «división entre la doctrina oficial de la Iglesia y la práctica contraria de la gran mayoría de familias cristianas». El incremento demográfico en algunas regiones condenaba a cientos de millones de seres humanos a una miseria indigna y desesperanzada. Este «deprimente y antinatural callejón sin salida» ¿es realmente la voluntad de Dios? «Francamente –preguntó–, ¿no habrá que revisar las posturas oficiales de la Iglesia en esta materia, a la luz de nuestros conocimientos actuales: teológicos, médicos, psicológicos y sociológicos?».

Staverman (Sukarnapura, Indonesia), hablando en nombre de nueve padres indonesios y de otros padres, afirmó que el matrimonio evoluciona como cualquier otra realidad histórica y que, por tanto, la Iglesia no puede contentarse con repetir sus anteriores enseñanzas, porque, si lo hace así, entonces sus enseñanzas «pierden su eficacia pastoral». El orador deseaba que la Comisión Mixta recurriera a más «expertos laicos», como colaboradores y no simplemente como consultores, porque ellos «representan a las personas casadas mejor de lo que pueden hacerlo los obispos y los sacerdotes», y tienen mejor conocimiento «no sólo de la evolución de nuestra comprensión del matrimonio, del amor conyugal, de la fecundidad, etc., sino también de la evolución del matrimonio como realidad histórica». Alfrink (Utrecht, Países Bajos) señaló las «angustias y grandes dificultades por las que pasan en la vida matrimonial muchos de los fieles de buena voluntad», dificultades que a menudo conducen a un «alejamiento de la Iglesia». «El gozo de la resurrección, así como la cruz, pertenece a la esencia de la vida cristiana». Con respecto a los dos fines del matrimonio dijo lo siguiente:

> Las dificultades en la vida matrimonial se producen a menudo porque hay un conflicto angustioso entre los dos valores del matrimonio, a saber, el valor de la procreación y el de la educación humana y cristiana. El conflicto podrá evitarse únicamente si entre los progenitores hay amor conyugal, el cual se nutre y se incrementa normalmente mediante las relaciones carnales. No es un conflicto entre dos valores separados, porque sin el amor y sin la fidelidad de los esposos, re-creados mediante el «culto del amor» (como dice acertadamente nuestro esquema), el motivo de la procreación se halla en peligro moral[53].

Consideraba que los avances recientes en los conocimientos y en la comprensión –especialmente en lo que respecta a la distinción «entre la sexualidad meramente biológica y la sexualidad humana»– hacían que surgiera una «duda sincera» acerca de si, en casos de un aparente conflicto entre los dos valores del matrimonio, «la continencia completa o periódica era la única solución completamente eficaz, moral y cristiana». Más aún, él abogaba por que la Iglesia estableciera una «comisión permanente de expertos», a fin de que no volviera a proceder con lentitud al afrontar nuevos problemas. Reuss (obispo auxiliar de Maguncia, Alemania) expresó su acuerdo personal con Léger, Suenens y Alfrink, y hablando en nombre de ciento cuarenta y cinco padres, dijo que aprobaba el tratamiento que el artículo hacía del amor conyugal, con tal de que se enun-

cuanto al «horror» sufrido por Ruffini por el discurso original de Suenens, y en cuanto al supuesto desaliento experimentado por los cardenales Gilroy, Spellman, Caggiano y Wyszynski y por otros padres, véase la carta de Ruffini del 30 de octubre a Gicognani, en F. M. Stabile, *Il Cardinale Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un intransigente*: CrSt 11 (1990) 137s.

53. AS III/6, 83s.

ciaran más claramente el carácter singularísimo de la sexualidad humana y la responsabilidad primordial de los progenitores a la hora de decidir el número de sus hijos.

Dos obispos de África querían que se prestara mayor atención a dos cuestiones que eran de especial relevancia para el continente africano. Nkongolo (Luebo, Congo) se centró en estas dos cuestiones: a) la importancia del libre consentimiento para contraer matrimonio, y las responsabilidades del cabeza de familia, de la pareja misma y del sacerdote que intervenía en el matrimonio para comprobar que el consentimiento no era impuesto, sino verdaderamente libre; y b) los males de la poligamia, que «daña gravemente la dignidad personal de la mujer» y es entre los cristianos «una profanación sacrílega de la santidad del matrimonio sancionada por Cristo». Yago (Abidjan, Costa de Marfil) llamó la atención sobre los males de la poligamia, de los matrimonios impuestos, y sobre los abusos de las dotes, males que «perjudican tanto a la dignidad de las mujeres en nuestras regiones», porque el esquema va dirigido «al mundo entero, no precisamente a las antiguas regiones cristianas».

Rusch (Innsbruck-Feldkirch, Austria) quería que se prestara mayor atención a la juventud: a los problemas que encuentran los jóvenes en los países industrializados, donde viven y trabajan lejos de sus familias, así como a las posibilidades y peligros que brotan del hecho de que muchas personas dispongan actualmente de mucho tiempo libre y de gran cantidad de disfrutes y de recreo.

El debate sobre el matrimonio fue seguido con interés en círculos ecuménicos, aunque el desarrollo de las intervenciones y la reserva que el Papa hizo para sí en el tema del control de la natalidad originaron considerable decepción. A. A. McArthur, uno de los observadores, en su informe enviado a Ginebra, después de señalar las posibles aperturas que él encontraba en el texto, concluía con una valoración pesimista, criticando la situación en la que «dos mil célibes han discutido acerca de la moralidad del control de la natalidad». Simplificó drásticamente, y con un sentido de decepción, el debate dentro del mundo católico, al reducir dicho debate a una distinción entre dos tipos de anticonceptivos orales, uno basado en la aspirina y el otro en la progesterona; algunos teólogos morales consideraban este último como legítimo, porque «no impedía directamente la concepción, sino que actuaba más bien sobre el sistema hormonal». Ha sido necesario, observó, que uno se prepare interiormente para un debate caracterizado por la peor casuística moral; pensaba que la reserva que el Pontífice había hecho del tema no prometía nada bueno[54]. La evaluación de L. Vischer fue más positiva en algunos aspectos: él pensaba que el debate en el Concilio había sido «emocionante». Señalaba que, aunque no se había hablado directamente sobre el control de la natalidad, sin embargo las fuertes críticas contra la doctrina tradicional acerca de los fines del matrimonio y la recuperación del valor de la relación mutua entre los esposos habían abierto la puerta a ulteriores desarrollos. Subrayó igualmente la falta de apoyo que había tenido el discurso de Ottaviani, lo cual daba un poquito de lástima[55].

54. A. A. McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council* –nº VI/2– enero de 1965 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.40).

55. L. Vischer, *Concerning the Third Session of the Second Vatican Council*, nº 7 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 6.63).

f) La cultura (artículo 22 del capítulo cuarto)

Trece padres hablaron en el debate sobre el artículo 22, «El correcto fomento de la cultura»[56]. Ferreira (Guinea Portuguesa), que fue el primer orador, señaló inmediatamente el problema de definir el significado de «cultura». El término, dijo, se emplea veintitrés veces en el esquema, pero a menudo no está claro en cuál de los muchos sentidos del término se entiende. Entre los oradores hubo un reconocimiento general de que la Iglesia no controlaba ya la cultura, ni siquiera en el mundo occidental. Pero hubo una gran variedad de enfoques de lo que debía hacerse.

Algunos oradores instaron a la aceptación de la autonomía de la cultura, especialmente de la cultura científica, y de una mayor participación en ella por parte de los católicos. Talamás Camandari (Ciudad Juárez, México) hizo notar que a la Iglesia se la ha acusado a menudo de oscurantismo, de oponerse a la ciencia, y él quería que el Concilio «declarara con énfasis la plena libertad y autonomía de las investigaciones científicas, realizadas de manera prudente», como habían expuesto ya varios Papas, notablemente Pío XII en su encíclica *Divino afflante Spiritu*, y que se animara a los científicos, especialmente a los católicos, a realizar su tarea. Más aún, la Iglesia, en sus propias enseñanzas, debía prestar mayor atención a los descubrimientos de los científicos. Elchinger (obispo coadjutor de Estrasburgo, Francia) habló de manera parecida. La Iglesia, dijo, a pesar de su gran contribución a la cultura en el pasado, viene apareciendo en tiempos más recientes como hostil a la cultura moderna, especialmente en cuanto a la filosofía, la historia y las ciencias durante las luchas anti-modernistas, y esta hostilidad deja todavía «una herida abierta». No es suficiente repetir las antiguas tesis teológicas sin un espíritu de investigación; debemos aceptar y acoger calurosamente a la cultura moderna y animar a los cristianos a que sean «prudentemente audaces» en sus actividades culturales.

No obstante, algunos padres sintieron que el artículo era demasiado optimista y necesitaba que se pusiera mayor énfasis en los peligros de la cultura moderna. De Provenchères (Aix, France) hizo el siguiente comentario del artículo:

> Arroja luz acertadamente sobre el carácter positivo de la cultura moderna, sobre los progresos ya logrados y las cosas buenas que se derivan de ellos. Por otro lado, casi guarda silencio sobre las cosas que faltan y que deben lamentarse, los peligros que hemos de temer de esos progresos, las responsabilidades que nacen de ellos, y los grandes desafíos que todavía hay que afrontar. La cuestión se expone de manera incompleta y con excesivo optimismo, el cual no es pertinente para la situación actual o no es suficientemente dinámico. Lo que se acaba de decir se aplica más a las naciones más ricas que al mundo en su totalidad.

56. AS III/6, 224-244, 249-272 para los discursos: Ferreira (J.) 224-228, Johan 229-232, Bejze 232-234, Lokuang 234s, Fernández (Aniceto) 236-240, Muñoz Vega 240-244, Lercaro 249-253, Carli 253-256, Talamás Camandari 256-259, De Provenchères 259-264, Zoa 264-266, Elchinger 266-269, Proaño Villalba 269-272. Sobre el tema de la cultura, R. Van Kets publicó una importante contribución al boletín del Centro holandés de documentación, con el título *La Iglesia y la Cultura* (DO-C, nn. 162 y 167), que examinaba temas relacionados con la pluralidad de las diferentes culturas, la distinción entre cultura y civilización, los posibles conflictos entre las culturas y las relaciones de la Iglesia con las diferentes culturas y sus actitudes ante ellas.

Muchas culturas tradicionales, dijo, están siendo destruidas por los contactos –mal enfocados– con la «civilización científica y técnica». Nacen problemas del dominio que los seres humanos ejercen sobre la naturaleza, sobre sí mismos y sobre la sociedad. Era preciso hablar más acerca de las responsabilidades morales, sociales y políticas de las personas doctas. Más aún, la división entre la minoría de las personas ricas, que tenían acceso a la cultura, y el número mucho mayor de pobres que no lo tenían, era una división que se iba haciendo mayor cada día, de tal manera que la satisfacción expresada en el texto era improcedente y resultaba ofensiva para los pobres. Más aún, el analfabetismo y el hambre eran escándalos. Proaño Villalba (Riobamba, Ecuador), hablando en nombre de setenta padres, la mayoría de ellos de América Latina, se expresó en términos parecidos con respecto a la educación básica en su región. A pesar de toda la buena labor realizada por las universidades, los colegios y las escuelas, y por organizaciones como la UNESCO y la Misión Andina, «la mayoría de las personas siguen sumidas en la ignorancia». Es «un escándalo histórico, social y político», porque nunca hubo anteriormente tan grandes posibilidades para la educación y para la difusión de la cultura. La educación básica es condición necesaria para el progreso. Sin embargo, muchas personas culturizadas son indiferentes a la suerte de otras personas. Hay que recordar estos problemas, dijo, porque, de lo contrario, el texto parecerá demasiado europeo. Ferreira quería que se tratara más plenamente acerca del problema del mal y del sufrimiento, porque muchos intelectuales encuentran en ello un gran obstáculo para su aceptación del cristianismo.

Ofreciendo una amplia gama de sugerencias, otros padres presentaron perspectivas casi personales. Johan (Agen, Francia) acentuó las responsabilidades que tienen los cristianos de dar testimonio de la verdad y de preservar la «vocación contemplativa de la mente humana en este mundo tecnológico». Bejze (obispo auxiliar de Lodz, Polonia) acentuó la importancia de la filosofía cristiana, que estimula a las personas a emprender obras culturales y que revela «el valor espiritual y la esperanza de la eternidad». Llamó la atención sobre la influencia de los santos sobre la cultura, porque ellos, con su ejemplo, atraían a la gente «hacia los niveles más altos de la vida moral». Concluyó sugiriendo que la influencia de la Iglesia sobre la cultura contemporánea se incrementaría si «el papa Juan XXIII, de inmortal memoria, fuera añadido al número de los bienaventurados» –una sugerencia que inició el apoyo manifiesto en el Concilio a favor de la canonización del papa Juan–[57].

Fernández (superior general de los dominicos) y Muñoz Vega (obispo coadjutor de Quito, Ecuador) acentuaron también la importancia de la educación. El primero quería que se enseñara más claramente el orden y la jerarquía de los valores, entre los cuales los bienes sobrenaturales disfrutan siempre del primer lugar, y los bienes espirituales del alma deben preferirse siempre a los bienes materiales, aunque él habló también vigorosamente en favor de una distribución más justa de los recursos del mundo. Lamentó que en el artículo no se hiciera mención alguna de la filosofía y de la teología, a pesar de que éstas son la «corona de todo el conocimiento y de la cul-

57. A. Melloni, *La causa Roncalli: origini di un processo canonico*: CrSt 18 (1997) 614-616.

tura de la humanidad», e instó a la fundación de universidades que abarquen todas las ramas del saber con «cierta armonía común y colaboración mutua». Muñoz Vega, aun reconociendo que la evangelización no tiene sus raíces en ninguna cultura particular y puede «entrar en comunión con todas las culturas», recomendó el establecimiento de universidades católicas como el medio más importante para tender un puente sobre el abismo que existe en la actualidad entre la Iglesia y la cultura. De este modo, afirmó, la Iglesia podrá evitar el que la reduzcan a una secta, como esperan hacerlo sus enemigos en América Latina, especialmente los marxistas.

Dos padres hablaron sobre la diversidad de las culturas. Lokuang (Tainan, China), hablando acerca de la «actividad cultural de la Iglesia en las misiones», acentuó que cada pueblo tiene su propia cultura, y que la Iglesia debe respetarlas a todas ellas. Se necesita la actividad cultural de la Iglesia «para la preparación o pre-evangelización de los gentiles, a fin de que ellos escuchen la predicación del evangelio». Recomendó igualmente el apostolado intelectual, especialmente por medio de las universidades y publicaciones católicas. Zoa (Yaoundé, Camerún) elogió el artículo porque hablaba acerca de la «diversidad de las culturas», pero deseaba que el tema se aclarase más. Los valores culturales son buenos, afirmó, no por el lugar de donde vienen, ya sea de Occidente o de África, sino porque son «verdaderamente humanos». África necesita una cultura cristiana en la que ella adquiera los valores científicos de Occidente sin pérdida de su propio sentido religioso, y recomendó los «institutos de teología» como lugar privilegiado para elaborar esa síntesis.

Carli (Segni, Italia) tenía muchas dudas acerca del artículo. Se necesitaba, dijo, una afirmación explícita del derecho de toda persona a la cultura y, por tanto, de la obligación de las autoridades civiles de proporcionar a todas las personas un acceso fácil a ella. El artículo parece conceder un lugar primordial a «las ciencias tecnológicas y a las artes», mientras que la prioridad había que dársela de hecho a «las ciencias morales», como la filosofía, la historia, la crítica literaria, las *litterae humaniores*, la poesía, etc., a las cuales él deseaba añadir el derecho, menospreciado ahora indebidamente incluso dentro de la Iglesia. Era preciso esclarecer la conexión entre la religión y la cultura: las formas en que conectan y aquéllas en las que no lo hacen, y cómo la religión trasciende a la cultura. La Iglesia puede hacer aportaciones a la cultura, indudablemente, pero no es tan seguro que la Iglesia pueda recibir aportaciones de la cultura; la Iglesia, pensaba el orador, se halla en peligro de caer en las trampas que le tiende la cultura moderna.

Lercaro ofreció la visión más radical. El artículo, dijo, es «casi el núcleo» de todo el esquema, pero, a pesar de que hay en él muchas cosas buenas, se echa de menos un paso inicial. Propiamente, para discutir las relaciones entre la Iglesia y la cultura, es necesario discernir primeramente «ciertos cambios esenciales que se han producido en todo el orden cultural e incluso dentro de la Iglesia misma». «En primer lugar y más que nada, la Iglesia ha de tender día tras día hacia una mayor pobreza», especialmente hacia «una pobreza evangélica en lo que respecta a la cultura eclesiástica». La Iglesia puede renunciar confiadamente, o al menos puede confiar menos en las riquezas de una época pasada que no se encuentran ya en consonancia con el espíritu de nuestro tiempo, como los sistemas escolásticos de filosofía y teología, las instituciones académicas

y educativas, los métodos de investigación, etc. Esas riquezas pueden oscurecer el Evangelio en vez de iluminarlo. A la pobreza evangélica hay que distinguirla de la pobreza infrahumana: «no significa ignorancia ni espíritu de mediocridad, sino sobriedad y conocimiento de la propia finitud, agilidad mental así como magnanimidad y audacia». En el seno de la Iglesia han de prevalecer una cultura y pedagogía nuevas: los obispos deben ser verdaderos teólogos y varones espirituales, y los laicos deben entender también de teología.

Dos oradores elogiaron explícitamente los apéndices. Elchinger afirmó en general que él pensaba que los apéndices trataban del tema mejor que el artículo; Bejze habló específicamente del apéndice 3, «El debido fomento del progreso de la cultura», diciendo que el estudio que se hacía en él de la filosofía cristiana debía quedar incorporado al artículo.

g) La vida económica y social (artículo 23 del capítulo cuarto)

En el debate sobre el artículo 23, «La vida económica y social», unos dieciséis padres solicitaron hablar. Cuatro de ellos hablaron el primer día del debate, miércoles 4 de noviembre, pero al comienzo del siguiente día el moderador, cardenal Lercaro, obtuvo el consentimiento del Concilio para limitar la intervención en el debate a oradores que representaran a grandes grupos; a consecuencia de ello, solamente pudieron hablar el segundo día tres padres más[58].

Una de las siete intervenciones resultó irrelevante para el debate: Alba Palacios (Tehuantepec, México) dirigió sus observaciones hacia los artículos 21 y 24. Entre los demás oradores se sintió una decepción general en relación con el texto. Algunos mostraron su desagrado por la división de la materia entre el artículo 23 y su correspondiente apéndice 4, «La vida económica y social»: el artículo era demasiado breve, demasiado abstracto, mientras que los elementos de vital importancia se estudiaban de modo exclusivo en el apéndice y, a consecuencia de ello, aparecían como de menor significación; tales materias debían incorporarse al artículo mismo.

La atención se centró en la distribución justa de la riqueza. Wyszynski (Gniezno y Varsovia), hablando en nombre de todos los obispos polacos, afirmó que «la mente de la Iglesia» había estado siempre solícita para que no se privara a la gente de los bienes materiales, a pesar de las acusaciones formuladas en contra por parte de los que tratan de «refutar la doctrina social católica». El orador quería que se hicieran ver los malos resultados, para los individuos y en términos de producción, de los sistemas económicos que carecen de principios morales, como son «el mercado libre» y las economías «colectivas». Richaud (Burdeos, Francia) se concentró en las obligaciones de los patronos hacia los trabajadores y en materia de fijación de precios. La distribución injusta de la riqueza en el mundo, dijo Herrera y Oria (Málaga, España), es un peligro para la paz internacional, y muchas personas, triste es decirlo, sienten que la Iglesia no se

58. AS III/6, 248, 285, para los padres que deseaban hablar (cuyo número exacto no consta claramente); AS III/6, 272-282 y 288-297 para los discursos: Wyszynski 272-275, Richaud 275-277, Herrera y Oria 278-280, Zambrano Camader 280-282, Benítez Ávalos 288-291, Alba Palacios 291-294, Zoungrana 295-297.

preocupa de la difícil situación por la que pasan. Habló de los derechos y deberes de los trabajadores, de los patronos, del Estado y de la Iglesia en orden a una distribución más justa de esa riqueza.

Benítez Ávalos (obispo auxiliar de Asunción, Paraguay), hablando en nombre de ciento cinco obispos de América Latina, se refirió a las desigualdades económicas, sociales y políticas existentes en esa región, que contenía un tercio de la población católica mundial. Contemplaba a América Latina como un «campo de experimentación» para la doctrina social de la Iglesia, y esperaba que la región apareciese como uno de los «signos de los tiempos» en el apéndice 4. Zoungrana (Ouagadougou, Alto Volta), hablando en nombre de setenta obispos de África y del Brasil, abordó el tema más general de los países en desarrollo. Quería que el esquema propusiera un nuevo orden económico y social fundamentado en una nueva ética internacional, tal como quedó esbozado en la encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII. Instó, por tanto, a que se reconociera que todo lo que es «superfluo» pertenece a los pobres por razón de justicia, y no sólo como una limosna; que se abandonara la ayuda prestada por razones económicas o ideológicas, adoptándose una ayuda facilitada por «verdadera amistad»; y que las naciones más pobres tuvieran buen cuidado de no derrochar sus recursos, de utilizar las ayudas que se les facilitaban para el bien común, y no en provecho de unos cuantos individuos. No se podía esperar que el Concilio ofreciera «soluciones técnicas», pero debería abrir los ojos de los cristianos a las realidades del mundo actual. Casi todos los oradores alabaron las enseñanzas sociales de los Papas recientes, y varios recomendaron que el esquema hiciera mayor referencia a ellas.

h) La solidaridad humana y el discurso de James Norris (artículo 24 del capítulo cuarto)

El debate sobre el artículo 24, «El fomento de la solidaridad en la familia de los pueblos», tuvo lugar el día 5 de noviembre y también, después de discutirse la actividad misionera, el día 9 de noviembre. La introducción al debate la efectuó James Norris (Estados Unidos), auditor laico en el Concilio y presidente de la Comisión católica internacional sobre migración, que venía estudiando desde hacía muchos años los problemas de la ayuda y los problemas demográficos. Fue la segunda persona laica en dirigirse al Concilio (el inglés Patrick Keegan había hablado sobre el esquema acerca del apostolado laical el día 13 de octubre). Norris describió cómo había sido invitado a hablar, haciéndolo en un artículo del boletín de la oficina de prensa del Concilio. Dijo que él había sugerido a varios cardenales y obispos la posibilidad de que un laico se dirigiera al Concilio para hablar sobre el tema de la pobreza en el mundo, y finalmente fue él mismo quien recibió la invitación por conducto de los moderadores del Concilio y con la aprobación de la Comisión Mixta –recibiéndola un día antes de que le correspondiera hablar–. La primera persona elegida por él para la tarea, Barbara Ward, famosa autora y corresponsal de *The Economist*, fue considerada inadecuada porque, como dijo la oficina del secretario general a Norris, sería «prematuro» que una mujer se dirigiera al Concilio para hablar en él. El orador escribió su discurso en latín con asombro-

sa rapidez durante la noche, y fue impreso por la Imprenta Vaticana y distribuido a los padres y a otras personas interesadas el día 5 de noviembre[59].

Norris afirmó que durante los dos últimos decenios la pobreza en el mundo había adquirido un nuevo contexto, porque los avances en la ciencia, la medicina y la tecnología habían creado en el mundo una única economía y una única comunidad. Sin embargo, la comunidad carecía en su mayor parte de las instituciones y de los medios de actuación para expresar «la solidaridad humana, el compartir sentimientos y el sentido de la obligación». Describió el evidente abismo que existía entre el reducido número de naciones ricas, que se hallan alrededor del Océano Atlántico norte, naciones históricamente cristianas, aunque no en la práctica, que comprenden al 16 por ciento de la población mundial y poseen el 70 por ciento de su riqueza, y por el otro lado, la gran mayoría de pueblos que viven en «situación de pobreza casi infrahumana». El abismo, desde luego, se iba ensanchando, aunque por vez primera en la historia existieran ciertamente los medios, en las naciones del norte, para ir eliminando gradualmente la pobreza en todo el mundo. Los cristianos de esas naciones ricas no pueden en conciencia olvidar a los pobres, y deben actuar juntos, porque también los dirigentes de los países en desarrollo tienen la responsabilidad de utilizar cuidadosamente sus recursos materiales y humanos. La pobreza, dijo, trae consigo hambre, enfermedades, analfabetismo, falta de viviendas adecuadas, delitos y pecados, y finalmente la muerte a una edad prematura. El orador instó al Concilio a que hiciera un llamamiento a la acción y en favor del establecimiento de una «estructura que propusiera el surgimiento de instituciones, relaciones, formas de cooperación y modos de actuar, a fin de lograr la participación plena de todos los católicos en la lucha mundial contra la pobreza y el hambre». El hambre, como ya había dicho el papa Pablo VI, es el principal problema en el mundo actual[60].

Once padres hablaron luego en el debate, y tres más aparecían en la lista de quienes solicitaban hablar[61]. Pocos de ellos hicieron referencia explícita al artículo en cuestión, aunque Rupp (Mónaco) no anduvo con rodeos y dijo que el texto lograba oscurecer cuestiones que son claras y utilizaba muchas palabras para decir muy poco.

Algunos oradores se concentraron en los medios prácticos para expresar la solidaridad en el mundo y reducir el abismo entre ricos y pobres; varios padres recogieron la idea de Norris acerca de la necesidad de crear estructuras. Frings, el primer orador del debate, deseando concretar varias propuestas de Norris para que de este modo «nosotros los obispos ofrezcamos una señal de nuestra colegialidad», instó a las conferencias episcopales nacionales a crear «obras episcopales» para mitigar las miserias de la gente y para elevar la condición social de los pobres, ya fuera en sus propios países o bien

59. Boletín 53 de la oficina de prensa del Concilio; Caprile IV, 338, n. 8; Rynne III, 178. Cf. también AS V/3, 24, para la carta escrita por diecisiete auditores laicos del Concilio, incluido James Norris, a los moderadores el día 15 de octubre, pidiendo que a uno de dichos auditores laicos se le permitiera dirigirse a los padres para hablar sobre el esquema.

60. AS III/6, 298-300.

61. AS III/6, 301-319, 448-459, para los discursos: Frings 301-303, Alfrink 304s, Rupp 306-309, Pildáin y Zapiáin 310-312, Swanstrom 313-316, Thangalathil 316-319, Rugambwa 448s, Mahon 450s, Šeper 452-454, Begin 454-457, Richaud 458s; AS III/6, 447, para los otros tres padres que deseaban hablar.

en otros países que tuvieran grandes necesidades. El orador pensaba que las obras sociales, especialmente las que educan a la gente, eran más importantes que las obras de caridad: «Hay que ayudar a las personas para que, con el socorro divino, sean capaces de ayudarse a sí mismas». Sugirió que se hicieran colectas en las misas para recoger dinero con estas finalidades, en el mismo día en que efectuaban colectas los no católicos, e instó a la cooperación con las Naciones Unidas y con otros organismos internacionales. Organizaciones del tipo de las que que él estaba proponiendo existían ya en América y en Europa. Concluyó sugiriendo que los obispos se desprendieran de sus «ropajes sumamente triunfalistas», a fin de «traspirar mejor el espíritu de Cristo, un espíritu de pobreza, humildad y caridad fraterna».

Temas parecidos a los señalados por Frings, con respecto a la solidaridad y a la pobreza en el mundo, fueron patrocinados también por Alfrink, Rupp, Swanstrom (obispo auxiliar de Nueva York, Estados Unidos), quien hablaba como director del Programa del episcopado americano de ayuda al extranjero, Mahon, superior general de la congregación misionera de Mill Hill, y Richaud, quien hablaba en nombre de setenta padres y especialmente en nombre del ausente Silva Henríquez, presidente de Cáritas Internacional. Begin (Oakland, Estados Unidos) sugirió la reanudación en forma modernizada de los antiguos «diezmos y primicias», que serían dedicados a los pobres, como una «solución casi inmediata e infalible» al problema de la pobreza y de la indigencia en el mundo.

Varios padres hablaron acerca de los principios implicados en la solidaridad de la humanidad. Rupp quería que el artículo acentuara la necesidad de solidaridad entre los cristianos mismos, de diferentes naciones y confesiones, para que hubiera mayor solidaridad en la totalidad del mundo. La falta de esta solidaridad entre los cristianos, señaló, había sido una deficiencia grave en el pasado, y el orador sugirió diversas explicaciones psicológicas posibles para esta deficiencia. Pildáin y Zapiáin (Islas Canarias) vio el abismo entre las naciones ricas y pobres como un «horrendo delito», que podría considerarse como el mayor mal del siglo XX. Dios hizo los bienes de la tierra, dijo, para que fueran el patrimonio de toda la estirpe humana, y este principio básico significa que las naciones ricas están obligadas a distribuir sus bienes entre las naciones necesitadas; como Tomás de Aquino dijo, «en caso de necesidad, todas las cosas son comunes». Thangalathil (Trivandum, India), hablando en nombre de setenta padres, se expresó en un tenor parecido. La división entre naciones ricas y naciones pobres es una cuestión moral, dijo, porque el uso de cosas materiales es necesario para la práctica de las virtudes, como afirmó el Aquinate. Sin este uso, una vida honrada llega a ser extraordinariamente difícil, y las personas viven en ocasión próxima de pecado y de causarse daño espiritual. La tragedia está en que la división es innecesaria; el mundo posee actualmente los medios para que todas las personas vivan decorosamente. Rugambwa (Bukoba, Tanzania) quería que se expresaran claramente los principios básicos de la solidaridad humana: «La obligación de todos los individuos y pueblos de respetarse, amarse y ayudarse unos a otros se deriva de nuestra común naturaleza y origen y de nuestra común historia de salvación y redención. La estirpe humana es una sola familia, que procede de Dios y re-

gresa a Dios, quien 'de una sola persona' hizo a 'todo el género humano para que habitara toda la faz de la tierra'». Como resultado de esta verdad, afirmó, se exige una conversión real del sistema económico; los bienes materiales, que hasta ahora han servido para beneficio y disfrute de unas pocas personas, deben administrarse para el bien de toda la familia humana.

Algunos oradores se concentraron en cuestiones particulares. La deficiencia del artículo, que no estudiaba la cuestión de la migración, fue denunciada por Rupp, y Šeper (Zagreb, Yugoslavia) dedicó la totalidad de su intervención a este tema. La cuestión, dijo Šeper, es una manera de poner a prueba la solidaridad. Dios dio la tierra y todos sus bienes primeramente al género humano, a la comunidad de la humanidad, y sólo de manera secundaria a pueblos y naciones. Mientras exista exceso de población y tierras no fértiles u otras dificultades, por un lado, y vastos territorios sin cultivar y otras posibilidades de una vida mejor y más decorosa por el otro, no deberán prevalecer consideraciones políticas o nacionales o las asociadas con la raza o la cultura. No cabe esperar que la Iglesia entre en detalles concretos, pero debe proclamar los principios fundamentales de los derechos de las personas a emigrar. «Puesto que la Iglesia es por definición una peregrina en este mundo, y vive y sufre de alguna manera la suerte de los emigrantes, ¿cómo podrá no sentirse preocupada por la cuestión de los emigrantes?». Alfrink dedicó buena parte de su intervención, la cual, como él dijo, se refería tanto al artículo 25 como al artículo 24, a abogar por que no se hiciera una simple condena del comunismo, como varios oradores querían: «Nuestra obligación pastoral es la de buscar buenas semillas incluso en el mundo comunista» y «la de no cerrar las puertas a un diálogo sincero y fructífero».

El tema de la pobreza en el mundo encontró alguna resonancia en círculos ecuménicos. L. Vischer dedicó mucho espacio a este tema en su informe enviado al Consejo mundial de Iglesias. Hizo referencia, entre otras cosas, a la información según la cual Pablo VI había pedido al Concilio que publicara tres declaraciones: sobre el ateísmo, sobre la paz y sobre la pobreza en el mundo. La última sería hecha por adelantado por Pablo VI, con ocasión de su viaje a la India. Detrás de estos informes se hallaba probablemente la solicitud formulada por Lercaro de que hubiera un documento sobre la pobreza. En su informe, Vischer se detenía especialmente a referir las intervenciones de Silva Henríquez, Zoghby y Frings, y el informe pronunciado por Norris. Se sintió especialmente interesado por las propuestas relativas a la colaboración internacional y económica para resolver el problema de la pobreza. Frings había sido el primero en el Concilio en hablar de un *Concilium universale christianorum* (un Concilio universal de cristianos), y Vischer hizo notar que había una ligera vacilación en su voz, cuando hablaba del Consejo mundial de Iglesias. De su conversación con Norris, Vischer recogió la información acerca de la propuesta de crear una secretaría para coordinar las iniciativas de la Iglesia en favor de los pobres. Se discutió acerca de si esta secretaría debía tener su sede en Roma o en Ginebra, como muchos deseaban, incluso Frings[62].

62. Vischer, *Concerning the Third Session*, 2s.

i) La paz y la guerra (artículo 25 del capítulo cuarto)

Nueve padres hablaron sobre el artículo 25, «El fortalecimiento de la paz», incluido Feltin (París, Francia), a quien se había permitido pronunciar su intervención el día 29 de octubre, durante el debate sobre los artículos 19 y 20, a causa de su inminente marcha a París, y Beck (Liverpool, Inglaterra), quien, aunque se contaba entre los que hablaron inmediatamente después de este debate, en la ulterior discusión sobre el capítulo cuarto en su totalidad dedicó por completo su intervención al artículo 25[63]. Hubo gran satisfacción por el artículo: la mitad de los oradores –Feltin, Alfrink, Ancel, Guilhem (Laval, Francia) y Hengsbach (Essen, Alemania)– lo alabaron expresamente. Tan solo Hannan (obispo auxiliar de Washington, Estados Unidos) fue abiertamente hostil a él: «La totalidad del artículo necesita ser enmendado a fondo».

Muchos oradores querían que se reforzaran los argumentos del artículo, especialmente a la luz de la encíclica del papa Juan XXIII *Pacem in terris*, y que se hiciera una condena más enérgica de la guerra. La opinión pública, según Feltin, esperaba que el Concilio adoptara las enseñanzas de la *Pacem in terris* y no se quedara rezagado con respecto a ellas. Se esperaba igualmente una «condena definitiva de la guerra, especialmente de los medios modernos de realizarla». Pero la paz no era algo de lo que debía hablarse; la paz tenía que «hacerse», como había indicado Juan XXIII, y por ser un don de Dios, había que orar por ella. Debía invitarse a todas las gentes de buena voluntad a colaborar en pro de la abolición de las armas, del progreso de los países en desarrollo y de la consolidación de las organizaciones internacionales, especialmente de las Naciones Unidas. Ancel pensaba que la creación de «una autoridad internacional» haría posible «poner fin definitivamente a las guerras entre naciones». Ntuyahaga (Bujumbura, Burundi) consideraba que la clave era la caridad fraterna. El mensaje central de Cristo, dijo, es que las personas amen a Dios y se amen unas a otras; tan solo la caridad transformará la faz de la tierra, y por eso es importante que el Concilio exponga claramente el mandamiento del amor, dado por Cristo. Hengsbach, hablando en nombre de setenta obispos, instó a que se siguieran con empeño las enseñanzas pontificias, y acentuó la importancia del diálogo, en el que deberían participar no sólo los católicos, sino también otros cristianos «que se atienen a nuestros principios, así como a expertos en asuntos políticos, militares y afines».

Las armas nucleares se mostraron como el tema más conflictivo. La mayoría de los padres que instaron a que se condenara más enérgicamente la guerra se referían especialmente a las bombas atómicas y termonucleares, a menudo en unión con las armas biológicas y químicas. Alfrink pensaba que el artículo dejaba demasiadas evasivas para quienes querían retener las armas nucleares, en contraste con la clara prohibición que se hacía en la *Pacem in terris*. Guilhem consideraba que la bomba atómica era el mayor

63. AS III/6, 47-49 para Feltin; AS III/6, 459-467, para las cuatro intervenciones siguientes: Alfrink 459-461, Ancel 462-464, Ntuyahaga 464s, Guilhem 466s. AS II/7, 50-56 para las tres intervenciones siguientes: Máximos IV Saigh 50s, Hengsbach 52-54, Hannan (Philip) 54-56; AS III/7, 59-61, para Beck. Un documento importante relativo a este debate es el informe de De Valk, especialista en ética social y derecho internacional y profesor en las universidades de Leiden y de Utrecht: *Contemporary Thought on Armaments, War and Peace*, publicado en DO-C, nº 164.

y más peligroso problema en el mundo actual, y que «ningún principio moral podía justificar su uso»: la posibilidad de tal «genocidio» debía repudiarse con horror. Las armas nucleares amenazan destruir a la humanidad, dijo Máximos IV Saigh, y si dos mil obispos de todas las partes del mundo exigieran la paz, podían «cambiar el curso de la historia y salvar a la humanidad». Esas armas conducen hacia un cataclismo mundial a una escala sin precedentes, y por tanto no puede aplicárseles ya el antiguo concepto de la guerra justa. El actual esquema habla en contra de ellas, pero es necesario formular una «condena más enérgica y clara de toda guerra nuclear, química y bacteriológica».

Dos obispos, que procedían de dos de los tres países occidentales poseedores de armas nucleares, se mostraron en desacuerdo, y pensaron que el artículo había ido demasiado lejos en su condena. Hannan pensaba que la afirmación que se hace en el artículo, la de que el uso de las armas nucleares «sobrepasa toda proporción justa», es una afirmación errónea, porque actualmente se dispone de bombas nucleares cuya fuerza explosiva está limitada a una pequeña zona, y por tanto pueden usarse contra objetivos militares. La totalidad del artículo, dijo, hace caso omiso de la doctrina de la Iglesia acerca de la guerra justa. El orador sentía, además, que el artículo, al sugerir que todas las naciones habían descuidado por igual el trabajar en favor de la paz, constituía un insulto contra aquellas naciones que habían realizado genuinos esfuerzos en esa dirección, e igualmente contra aquellas naciones que se hallaban actualmente bajo ocupación militar. Concluyó diciendo: «La libertad es la base de la vida humana, y hay que alabar a quienes la defienden». El arzobispo Beck, en la versión escrita de su intervención, pretendía hablar «en nombre de muchos obispos de Inglaterra y Gales», aunque de hecho no mencionaba el nombre de ninguno de ellos. Él pretendía que, en una guerra defensiva justa, podían emplearse armas nucleares contra determinados objetivos, y por tanto el artículo se hallaba en un error al sugerir que la posesión y el uso de todas esas armas era «intrínseca y necesariamente malo». En ciertas circunstancias, la paz podía mantenerse únicamente mediante un «equilibrio del terror», amenazando con el uso de armas nucleares a fin de disuadir de una agresión injusta. Más aún, por cuanto el esquema va dirigido a personas con cargos de gobierno, que tienen la obligación de defender a los ciudadanos de sus países, él destacaba que no es justo dirigirles a ellos «consejos de perfección» tales como el desarme nuclear unilateral. El Concilio debe mostrar «afecto y respeto» hacia tales personas[64].

j) Intervenciones finales sobre el capítulo cuarto

El debate continuó con intervenciones efectuadas por ocho padres, cada uno de los cuales representaba a setenta padres, intervenciones que versaban, en su mayoría, sobre

64. El informe de L. Vischer acerca del debate acentuaba que éste «podía haber tenido lugar en cualquier asamblea de alguna otra Iglesia. Se trataba, ciertamente, de la cuestión de 'la guerra justa', que es un tema particular de la teología católica romana, y muchas intervenciones estuvieron condicionadas por este concepto. Pero, por otro lado, se expresaron los mismos enfoques básicos a los que nosotros estamos acostumbrados». El informe relataba luego, en estilo telegráfico pero con precisión, las exigencias más relevantes nacidas del debate (Vischer, *Concerning the Third Session*, 3).

la totalidad del capítulo cuarto, pero que en algunos casos también trataban de artículos particulares de dicho capítulo[65]. Se acaba de señalar la intervención de Beck, uno de los ocho. Las otras intervenciones se refirieron a una amplia serie de cuestiones, la mayoría de las cuales se habían discutido ya anteriormente en el debate.

Arrieta Villalobos (Tilarán, Costa Rica), abordando la cuestión de la cultura en el artículo 22, acentuó la importancia de la educación como la «fuente de la cultura», y habló de las respectivas funciones de la Iglesia y del Estado, instando especialmente a que el dinero que se gastaba con fines militares se encauzara en cambio a la educación. Rada Senosiain (Guaranda, Ecuador) habló acerca de los ateos humanistas, aprobando el aprecio que ellos sentían por la libertad, pero tratando de mostrar que los ideales cristianos iban más lejos todavía. Rigaud (Pamiers, Francia) quería que el artículo 24 hablara más extensamente de las instituciones internacionales y que insistiera más en la importancia del apoyo católico que se les presta. Yáñez Ruiz Tagle (Los Ángeles, Chile) creía que el esquema era uno de los más importantes para el Concilio, por la función que desempeñaba en la renovación y en el *aggiornamento* de la Iglesia, a los que se refería Juan XXIII; pero con respecto a la manera en que los cristianos debían cooperar «en la edificación de la ciudad terrena», él quería que se hablara más extensamente de la justicia social, a la que consideraba como la clave para las relaciones de la Iglesia con otras sociedades y para su propia labor pastoral. Hakim (Akka, Israel) y McGrath (Santiago de Veraguas, Panamá) hablaron, ambos, acerca de la presentación, refiriéndose al esquema en su totalidad y más particularmente al capítulo cuarto. Hakim lamentaba la falta de claridad y el aire de «exhortación paternalista», mientras que McGrath pensaba que la amplia cobertura que los medios de comunicación habían dado al Concilio demostraba que la gente le prestaba atención; con el fin de que se mantuviera este interés, era esencial que el Concilio abordara los temas que preocupaban realmente a la gente; el orador quería que el esquema comenzara con una descripción del mundo. Nguyen-Khac-Ngu (Long-Xuyen, Vietnam) deseaba que el esquema, al tratar de la solidaridad humana, concediera mayor importancia a Asia, especialmente al Extremo Oriente, a fin de conceder mayor respeto a su «personalidad» y a sus valores espirituales.

k) La intervención de Juan Vázquez

Después de que concluyeran las intervenciones sobre el capítulo cuarto, el profesor Juan Vázquez, de Argentina, auditor laico en el Concilio y presidente de la Federación internacional de organizaciones juveniles católicas, habló en español sobre el papel del laicado en el esquema, considerado en su totalidad. La primera elección de un auditor laico como orador había ido en otra dirección; la española Pilar Bellosillo, presidenta de la Unión mundial de organizaciones femeninas católicas, había sido designada para que fuera ella quien hablara, pero los moderadores determinaron que era improcedente

65. AS III/7, 56-78 para los discursos: Arrieta Villalobos 56-59, Beck 59-61, Rada Senosiain 61-64, Hakim 64-67, Rigaud 67-69, Yáñez Ruiz Tagle 70s, McGrath 71-75, Nguyen-Khak-Ngu 76-78; cf. AS III/7, 10, para cada orador que representaba a setenta padres.

la intervención de una mujer como oradora, y entonces los auditores eligieron a Vázquez para reemplazarla[66].

Vázquez acentuó que las responsabilidades del laicado son ahora mayores que nunca, y son «inherentes a la naturaleza de la Iglesia». Los laicos deben hallar «una verdadera inserción en las realidades temporales. ¡Nosotros somos la Iglesia! ¡Nosotros somos el mundo!». Cientos de millones de creyentes, miles de millones de los que tienen hambre de fe, dijo, están clamando por la «cristianización del mundo, anhelan vivamente la unidad del mundo, en medio de una legítima diversidad». El orador describió con algún detalle las «luces y sombras» de ese mundo, y habló de la función de los laicos como «puente» entre la Iglesia y el mundo[67].

4) El discurso del obispo Guano para finalizar

El debate terminó con un breve discurso del obispo Guano en nombre de la Comisión Mixta. Prometiendo que la comisión prestaría atención a las numerosas observaciones formuladas, señaló en primer lugar que varios padres habían solicitado que el esquema fuera enunciado más claramente. Algunos de ellos querían que la respuesta del Concilio recurriera al propio tesoro de la Iglesia, otros querían que recurriera a la ley natural, pero él no veía conflicto alguno en ello, porque el Evangelio, que es la luz a cuyo resplandor la Iglesia ve todas las cosas y en la que el esquema debe hablar, «no contradice a la ley natural, sino que le presta servicio y la asume». Sobre la cuestión de si el esquema iba dirigido a los católicos o a todas las personas, el orador dijo que el estilo del esquema era diferente del de una constitución dogmática, como el del esquema *De ecclesia*, y había de ser inteligible para todas las personas, incluidos los no creyentes; al mismo tiempo, su finalidad era «estimular la conciencia de los católicos para que ellos, principalmente, consideren y cumplan su responsabilidad en asuntos temporales». Acogía con satisfacción la idea de que el esquema comenzara con una descripción del mundo actual, y sentía que la viveza del debate había sido una buena señal de «un ardiente interés, más aún, de una pasión» por examinar las dificultades y esperanzas de la humanidad «a la luz de Cristo y con el amor de Cristo»[68].

5) Conclusión

¿Cuál es la significación del debate en el aula conciliar? No fue, evidentemente, un debate en el sentido normal de una discusión donde las contribuciones se nutren unas a otras. Todas las intervenciones estaban preparadas de antemano, y normalmente, sin duda alguna, se hallaban escritas enteramente en latín. Sin embargo, según avanzaba el debate, como se ha mencionado ya, los oradores se mostraban conscientes de lo que se había dicho en anteriores intervenciones. Los discursos que han llegado a nosotros en

66. ISR, documentos de los auditores laicos, 72 (actas de la reunión de auditores laicos celebrada el 6 de noviembre de 1964).
67. AS III/7, 78-82.
68. AS III/7, 82-84.

las *Acta Synodalia* reproducen las trascripciones que los taquígrafos iban haciendo inmediatamente después de pronunciadas las intervenciones, basándose para ello en las grabaciones de los discursos en magnetófonos; las variaciones que aparecían en las versiones escritas de los discursos, y que los padres querían presentar en la oficina del secretario general después de haber intervenido ya verbalmente, quedan registradas en las notas a pie de página.

Hasta qué punto los padres conciliares entendían los discursos es una cuestión importante. Ellos no recibían de manera rutinaria los textos de las intervenciones, bien antes o bien después de que hubieran sido pronunciadas, y muchos de ellos, indudablemente, entendían poco el latín hablado. Una buena parte de la difusión de los discursos se producía en el exterior del aula conciliar, y de muy diversas maneras: en el seno de grupos nacionales o de otras agrupaciones, mediante debates oficiosos y por medio de informaciones de prensa.

Un objetivo fundamental del debate, por principio, era el de ayudar a las personas encargadas de hacer las subsiguientes revisiones del esquema. Aunque en general era de suponer que los padres trataban conscientemente de enterarse de lo que se expresaba en las intervenciones –por lo menos en las versiones escritas de las mismas–, y en los comentarios presentados por escrito por los padres, resulta difícil, evidentemente, comprobar hasta qué punto se enteraban de los detalles. Sin embargo, parece claro que el debate influyó grandemente en el resultado final de la *Gaudium et spes*.

Buena parte de la significación que el debate guarda en relación con el Concilio consiste en la de ser un «acontecimiento»[69], es decir, el Concilio es de mayor significación que los decretos promulgados por él. Por eso es importante escuchar sencillamente lo que los padres dicen, sin preocuparse de la influencia que sus intervenciones tengan sobre el resultado final de la *Gaudium et spes*. Esta significación más amplia es una realidad especialmente verdadera en este debate en el que habló un número excepcionalmente grande de padres, procedentes de casi todas las partes del mundo. El tema del debate parece que comprometió la intervención de los padres más de lo habitual. Esto no resulta nada sorprendente, pues la gran mayoría eran obispos diocesanos y, por tanto, era de esperar que se hallaran especialmente interesados en la labor y en la misión de la Iglesia en el mundo. Además, el debate se produjo en un momento de madurez del Concilio, a mediados de la tercera sesión. El sentido de todo ello es que muchos individuos hablaban con confianza y de manera bastante libre acerca de cuestiones que les interesaban profundamente, más aún, apasionadamente. Por este motivo es excepcionalmente revelador el escuchar la gran variedad de opiniones, vinculadas –no obstante– por una buena dosis de unidad, que se expresaron durante este largo debate. La discusión es un microcosmos del Concilio y también de la Iglesia de la época.

La mayor parte del debate tuvo lugar, es verdad, dentro del marco del cristianismo. El laicado fue tratado más bien dentro del marco de una eclesiología y de una sociedad cristiana que en el contexto de su situación en el mundo. El diálogo con el «mundo» fue recomendado en principio, más que iniciado realmente. Podrá argüirse que el debate se

69. Sobre el Concilio como un «acontecimiento» (*event*), cf., especialmente, Maria Teresa Fattori-Alberto Melloni (eds.), *L'evento e le decisioni: Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II*, Bologna 1997.

refería a una «teología aplicada» y que, como resultado de ello, carecía de la profundidad y precisión teológicas que caracterizaron los debates sobre la *Lumen gentium* y la *Dei Verbum*; que los padres hablaron libremente en él, porque el debate no era a fin de cuentas tan importante. Sin embargo, el hecho de que en el debate se mezclara la experiencia con ideas más abstractas, la teoría y la práctica, lo divino y lo humano, es lo que confería al debate su peso y su atractivo.

Hacia el final del Concilio, E. Schillebeeckx, en una conferencia pronunciada en el Centro holandés de documentación, trató de hacer balance global de los trabajos realizados durante esas semanas; subrayó como característica el descubrimiento y la afirmación de la dimensión histórica del cristianismo, que se manifestó en los discursos de los padres. También él empleó la categoría de «acontecimiento» (*event*) –aunque en un sentido más propiamente teológico– para ilustrar este importante aspecto de la discusión que había tenido lugar:

> El tono ligeramente agitado que podía sentirse en varias intervenciones de los obispos parece que tiene su origen en el sentido realista que los padres tienen de la humanidad concreta y en el hecho de que los padres conciliares están preocupados por lo que está sucediendo en el mundo actual, y se preguntan a sí mismos cómo la Iglesia, en cuanto Iglesia con una misión mesiánica, puede involucrarse en este acontecimiento cotidiano. Yo diría que este Concilio no piensa en las categorías de la verdad abstracta; la palabra clave de este Concilio es «acontecimiento». Esto no quiere decir que la verdad llegue a ser de importancia secundaria, sino que el episcopado –en su gran mayoría– está preocupado por la cuestión acerca de cómo pueda realizarse la verdad cristiana, de cómo pueda ser una verdad plenamente cumplida: por el modo en el que la verdad cristiana pueda ser un «acontecimiento» en el mundo actual... No es que el Concilio esté optando por una Iglesia activista. Sin embargo, el Concilio es consciente del hecho de que el cristianismo no es pura ideología, un sistema doctrinal, sino que es un «acontecimiento» en el cual se realiza plenamente la historia de la salvación.

Esta conciencia había ido madurando, según Schillebeeckx, en el curso del debate, en el cual llegó a ser manifiesta la tensión «entre el reconocimiento de la verdad, que es histórico y movible, y la verdad, que es teórica, fija y estática». Por el debate se vio que la esencia de la Iglesia no puede menos de manifestarse a sí misma «en un movimiento histórico y evolutivo». Para llegar a esta conciencia, pensaba él, fue necesario superar las dificultades de aquellos padres que no eran capaces de distinguir entre la verdad especulativa y la verdad histórica, y que pasaban en silencio esta última o que identificaban la esencia de la Iglesia con sus manifestaciones históricas o episódicas[70].

6) Algunas reacciones de la prensa

El debate mereció una amplia difusión en la prensa, la radio y la televisión. Ciertamente, el debate se hallaba transmitido en buena medida para el gran público a través de esos reportajes. Henri Fesquet, enviado especial de *Le Monde*, proporcionó un re-

70. E. Schillebeeckx, *The Third Session of Vatican II*, DO-C, nº 172 A.

portaje extenso y casi diario del Concilio. Sus reportajes eran casi siempre entusiastas. Dijo: «un gran debate»; éste era el veredicto unánime de los padres al final del primer día; «ha comenzado una nueva fase del Vaticano II. Los miembros del Concilio se sienten profundamente interesados por los contenidos del documento». Sin embargo, él criticaba su estilo «eclesiástico» y «pesado», especialmente cuando iba dirigido a los laicos y a los no creyentes (21 de octubre). La aceptación del esquema podía convertirse en «uno de los momentos más decisivos en la vida de la Iglesia». Era importante especialmente porque proporcionaba «una teología del progreso humano» y porque el Concilio estaba abandonando una mentalidad de «castillo fuerte» (22 de octubre). Una «mentalidad raras veces encontrada» caracterizaba a los discursos, y «verdades escondidas» durante demasiado tiempo bajo un «celemín» estaban saliendo a relucir (23 de octubre). Las cuestiones del control de la natalidad (30 y 31 de octubre) y de las armas nucleares (10 y 11 de noviembre) fueron tratadas de manera notable.

La Croix, el periódico de los padres asuncionistas, ofreció también reportajes casi a diario. Su sección «Le journal du concile» se concentró en proporcionar resúmenes de las intervenciones en el debate, aunque hubo también algunos comentarios editoriales de Noël Copin y Antoine Wenger, y algunas entrevistas. Copin pensaba que el debate estaba dando nueva vida al Concilio, y señalaba la existencia de una «animada y casi general satisfacción» después del primer día (22 de octubre). Sin embargo, Wenger señalaba las extendidas críticas que se hacían del esquema por su falta de contenido teológico (23 de octubre). *La Documentation Catholique* dedicó gran espacio a comentar el debate en tres números sucesivos del 15 de noviembre y del 6 y 20 de diciembre. Las *Informations Catholiques Internationales* dedicaron varios artículos en sus números del 15 de noviembre y del 1 de diciembre, incluidos los habituales *Bloc-notes* de Yves Congar OP, que ofrecían una nota de cautela: los temas eran amplios, el estudio que se hacía de ellos era algo ligero y carente de profundidad teológica, la discusión era rápida –¡unas pocas horas para la cultura, y otras tantas para la paz y la guerra!–; «no podemos decir que el esquema apasionara a la asamblea».

Para los lectores de habla inglesa, el sacerdote redentorista F. X. Murphy, que escribía bajo el pseudónimo de Xavier Rynne, ofreció de manera continuada sus influyentes reportajes en *The New Yorker*. También él acentuaba la importancia del debate y la aceptación favorable en gran medida con que fue acogido el esquema. Y prestó mucha atención a las cuestiones del control de la natalidad y de las armas nucleares. Tenía buen ojo para captar lo que merecía ser noticia, y para ver la lucha existente entre los progresistas y los tradicionalistas. Pero sus reportajes eran sustancialmente precisos y transmitían mucha información. Asimismo, para los Estados Unidos, el Servicio de prensa de la conferencia nacional católica de asistencia social publicaba informes diarios que fueron transmitidos a muchos periódicos, y fueron distribuidos también entre los obispos de los Estados Unidos[71]. Los informes resumían las intervenciones en los debates y ofrecían traducciones completas de algunas de las intervenciones. Contenían

71. Publicados, posteriormente, en F. Anderson (ed.), *Council Daybook: Vatican II, Session 3*, Washington, D.C., 1965.

también esbozos de los capítulos del esquema y algunas entrevistas con obispos y con otras personalidades relevantes, como Suenens y König, y con Pilar Bellosillo sobre el tema de las mujeres. Aunque había cierta inclinación a ofrecer las noticias que eran de especial interés para Norteamérica –en cuanto a los oradores que intervenían y a las cuestiones tratadas–, sin embargo los reportajes eran generalmente precisos y de buena calidad informativa.

En Italia la actividad informativa fue muy amplia. *L'Osservatore Romano* presentaba diariamente un extenso informe, que se limitaba casi siempre a ofrecer resúmenes de las intervenciones, dando ordinariamente un lugar más destacado a las actividades del Papa. *L'Avvenire d'Italia*, que originalmente había sido el periódico de la diócesis de Bolonia, pero que a la sazón se había convertido en el periódico oficial de la Conferencia episcopal italiana, y era probablemente el diario católico de mayor difusión, ofrecía una exposición muy completa del debate, debida principalmente a los reportajes de su editor jefe, Raniero La Valle. En este caso, los comentarios eran mucho más abiertos y solían ser favorables, aunque con diversas cautelas; era importante la influencia de Lercaro y de su círculo, del cual La Valle era miembro íntimo. Cada padre italiano en el Concilio recibía gratuitamente un ejemplar del periódico, corriendo los gastos a cargo de la Santa Sede. Los informes más detallados eran los de Caprile en la revista bimensual jesuítica *La Civiltà Cattolica*, aunque tales informes se publicaron algún tiempo después de los acontecimientos, entre abril y julio de 1965. El periódico comunista *L'Unità* mantuvo un gran interés por el Concilio, publicando casi a diario artículos sobre el debate, enfocados en buena parte con simpatía.

El *Frankfurter Allgemeine Zeitung* prestaba mucha atención al debate, publicando aproximadamente una docena de artículos sobre él, entre fines de octubre y principios de noviembre[72]. Cinco de ellos se referían al control de la natalidad, y otros dos estaban dedicados a las ideas de Hans Küng y de Bernard Häring. El debate quedó expuesto de manera destacada en los artículos semanales de *Echo der Zeit*, correspondientes a los días 1, 8 y 15 de noviembre. Paul-Werner Scheele, su corresponsal en Roma, aplaudía el intento de abordar las preocupaciones modernas con un lenguaje inteligible, y de tomar en serio la vida en este mundo, aunque señalaba también las críticas que se hacían en el sentido de que el esquema era demasiado «amigo del mundo» e insuficientemente evangélico. *Herder Korrespondenz* ofreció resúmenes del debate en sus números de diciembre de 1964 y enero de 1965; este último ejemplar contenía también un artículo de doce páginas, no firmado, que llamaba la atención sobre la importancia y las dificultades del esquema y sobre el debate en torno a él. La cobertura del debate en la prensa de lengua alemana estuvo bien servida por los informes cotidianos de tres agencias católicas de noticias, KNA (Bonn), KIPA (Friburgo de Suiza) y Kathpress (Viena), las cuales trabajaron en estrecha colaboración gracias a su oficina editorial conjunta, situada en Via Domenico Silveri en Roma[73].

72. Reimpresos por el periódico, poco después de terminada la tercera sesión, en un folleto titulado *Das Konzil, Dritte Session*.

73. Los informes fueron publicados posteriormente, en forma revisada, en L. A. Dorn-G. Denzler, *Tagebuch des Konzils: Die Arbeit der dritten Session*, Nüremberg-Eichstätt, 1965.

Razón y Fe: Revista Hispano-Americana de Cultura, publicada mensualmente por los jesuitas españoles, ofreció sorprendentemente pocas informaciones sobre el debate, en su habitual «Crónica Conciliar» debida a Jorge Blajot. En el número de noviembre de 1964, Blajot describía brevemente el esquema XIII como «un documento difícil, inadecuado en cuanto a su base teológica según afirman algunas personas», y evitó hablar sobre el tema en números sucesivos. Una exposición apropiada tuvo que aguardar hasta la publicación de un breve artículo separado sobre la paz y la guerra, escrito por José María de Llanos en enero de 1965, y hasta la publicación de un artículo más extenso sobre el esquema en su totalidad, escrito el mes siguiente por Miguel Nicolau.

Se necesita más investigación sobre este aspecto esencial de la recepción inmediata y del ulterior desarrollo del debate sobre el esquema XIII.

2. *La Iglesia misionera*

El debate en el aula conciliar sobre el «esquema de las proposiciones sobre la actividad misionera de la Iglesia» tuvo lugar del 6 al 9 de noviembre. El esquema presentado al Concilio era el texto breve de un prefacio y trece proposiciones que fueron el resultado de la decisión de la CC, adoptada durante la anterior intersesión, de reducir los esquemas que el Concilio no había debatido aún a breves series de proposiciones, una reducción que la Comisión para las misiones aceptó con resignación y pesar. La historia anterior y los contenidos del «esquema de proposiciones» resultante, que había sido enviado a los padres en julio, se estudiaron en el volumen anterior[74].

La comisión se había reunido ya a finales de septiembre y comienzos de octubre para organizar la labor de revisión del esquema y examinar los comentarios escritos que se habían presentado durante el verano. El día 25 de septiembre se nombró una subcomisión para la revisión del texto, integrada por cinco miembros elegidos que formaban ya parte de la comisión[75]. El descontento de muchos miembros de la comisión con respecto a cómo debía presentarse el esquema se manifestó ya claramente en esta reunión: por un lado, la brevedad del documento significaba que éste no estudiaba todas las cuestiones que debían tenerse en cuenta en una renovación misionera eficaz, y por otro lado, el documento estaba dominado por un enfoque demasiado jurídico de las cuestiones misioneras. El concepto de misión empleado era sustancialmente el concepto tradicional de expansión del cristianismo por nuevas regiones, y su principal preocupación eran los medios para dotar de fondos y organizar nuevas Iglesias en territorios de misión, lo cual, a causa de su particular naturaleza jurídica y disciplinar, debía seguir dependiendo directamente de la Congregación para la propagación de la fe. Ya en esta pri-

74. HV 3, 334-336. Para la historia del esquema, cf. especialmente S. Brechter, *Decree on the Church's Missionary Activity*, en *Commentary* IV, 87ss; E. Louchez, *La commision «De missionibus»*, en *Commissions*, 251-277. Cf. también AS III/6, 327-332 para el texto del esquema.

75. Lokuang (Tainan, China) obtuvo el mayor número de votos, 18, seguido por Riobé (Orleans, Francia) con 16, Zoa con 14, Schütte (superior general de la Congregación del Verbo Divino) con 10, y Sartre (obispo de la antigua Tananarive, Madagascar) con 9. Los siguientes fueron designados como expertos: Peeters, Reuter, X. Seumois, Grasso, Glazik y Mulders.

mera reunión Zoa, en nombre de la Conferencia episcopal de África Ecuatorial, propuso que se pidiera al Consejo de presidentes que el esquema fuera debatido antes de procederse a votar sobre él. Peticiones parecidas a éstas fueron hechas por otras conferencias episcopales.

Para finales de septiembre se habían difundido ya comentarios críticos formulados por padres conciliares, y apoyados ampliamente en el seno de la comisión. Para atenderlos, Riobé propuso, en la reunión de la comisión el 1 de octubre, que se imprimiera y se distribuyera a los padres el texto de un esquema alternativo que había sido compuesto durante la primavera anterior por un grupo de representantes de órdenes religiosas misioneras, grupo que estaba constituido en su mayor parte por holandeses y que se hallaba coordinado en Roma por el obispo capuchino Van Valenberg. Riobé quería que este texto, que había estado circulando incluso cuando se estaba componiendo el esquema de las proposiciones, fuera distribuido a los padres conciliares en calidad de «apéndice», de la misma manera que por aquel tiempo se habían distribuido los «apéndices» al esquema XIII. La propuesta fue examinada atentamente y aprobada por 20 votos a favor y 4 en contra, en la reunión de la comisión el 6 de octubre. Sin embargo, en la siguiente reunión, celebrada tres días más tarde, esta aprobación fue impugnada por Escalante (superior general del Instituto de Santa María de Guadalupe para las misiones extranjeras) y por Sheen (obispo auxiliar de Nueva York, Estados Unidos), basándose en que la presentación de un esquema «anexo» no haría más que debilitar la posición de la comisión ante los padres reunidos. Este argumento fue recibido de modo muy favorable, y la moción «no debe hacerse nada con respecto al apéndice» fue aprobada por 16 votos a favor, 1 en contra y 2 votos en blanco[76]. Aunque las actas de estas reuniones no permiten una reconstrucción muy minuciosa de las discusiones mantenidas en el seno de la Comisión para las misiones, ni tampoco de las razones que movieron al rápido cambio de la mayoría (que pasó de una opinión a otra), sin embargo, es evidente que la comisión se hallaba dividida en vísperas del debate en el aula conciliar. El cambio puede explicarse en parte por declaraciones de que Pablo VI se hallaba a favor del esquema oficial y podría estar presente al comienzo del debate. Pero el curso de los acontecimientos es también un síntoma de las tensiones bastante profundas que existían con respecto al valor del esquema, al concepto de las misiones que constituía su base y a la función de la Congregación para la propagación de la fe. «Los obispos misioneros se hallan muy en contra de Agagianian y de 'Propaganda'», señalaba Congar en su diario. La presencia final de Pablo VI en el aula conciliar cuando se iba a proceder al debate llegó a interpretarse como una ayuda ofrecida directamente al cardenal Agagianian, que era el prefecto de «Propaganda fide» y presidente de la Comisión para las misiones, así como moderador en el Concilio. Se hallaba en juego una cuestión muy importante, el *status* institucional y organizativo de las Iglesias en territorios de misión durante los años que siguieran al Concilio: «La raíz», señalaba Congar después de una conversación con el cardenal Richaus, «es una oposición al cardenal Agagianian y un

76. Comisión para las misiones, actas de las reuniones del 24 y 25 de septiembre y del 1 y 6 de octubre de 1964: AV2, Actas de la comisión.

deseo de evadirse de la tutela que ejerce 'Propaganda'. Las jóvenes Iglesias desean ser Iglesias lo mismo que las demás»[77].

En medio de este clima el esquema llegó al aula conciliar, donde el debate quedó dominado inevitablemente por el discurso del Papa en favor del esquema y por la desgana del Concilio de seguir las recomendaciones del Pontífice.

a) *La intervención del Papa*

El papa Pablo VI asistió personalmente a la 116ª congregación general del Concilio el día 6 de noviembre para dirigirse a los padres y hablarles del esquema. Ésta fue la única sesión de trabajo del Concilio –en cuanto era distinta de las solemnes sesiones de apertura o de prórroga o de clausura del Concilio– a la que asistieron ya sea Juan XXIII o Pablo VI. Por otra parte, puesto que Pío IX y los Papas del tiempo no asistieron a las sesiones de trabajo del concilio Vaticano I o del concilio de Trento, era la primera vez que un Papa asistía a tal sesión de un Concilio ecuménico o general desde la Edad Media.

¿Por qué decidió Pablo VI hacer su aparición, y por qué eligió esta sesión del Concilio? El Papa dio una pauta para la respuesta a ambas preguntas en su discurso a los padres en aquella ocasión:

> Estad seguros, amados míos, de que Nos hemos deseado a menudo estar presentes en las asambleas del Concilio ecuménico que estáis celebrando en esta aula sacra de la basílica vaticana. Puesto que hemos decidido firmemente presidir al menos una de vuestras congregciones generales, Nos hemos elegido estar presentes en este día, en el que se discute vuestro esquema sobre las misiones. Para escoger este día, nos persuadió el singular peso e importancia del tema, al que ahora dirigís vuestras mentes[78].

Es difícil penetrar mucho más en la decisión del Papa, por lo menos mientras sus documentos privados permanezcan inaccesibles para los investigadores en el «Istituto Paolo VI» de Brescia. Aunque hubiera «deseado a menudo estar presente en las asambleas» del Concilio, su decisión de asistir a la sesión fue anunciada de manera bastante repentina por el secretario general, ya que lo hizo únicamente el día antes de que el Pontífice hiciera su aparición en ella[79]. No hay testimonio publicado de que se reflexionara sobre la decisión. Según Wiltgen, Agagianian dijo que la decisión del Papa de asistir a la sesión fue espontánea y no se debió a una invitación por parte suya[80]. Hasta qué punto la asistencia del Pontífice expresaba su deseo de mostrar solidaridad con el Concilio, o más bien de dejar constancia de que era él el que lo presidía, o de ambas cosas, eso es tema de especulación, aunque las disposiciones adoptadas para el asiento que ocupara el Papa sugieren quizás ambos deseos. El Papa se sentó a la mesa del consejo de presidentes, entre

77. JCng, 7 de noviembre de 1964.
78. AS III/6, 324.
79. AS III/6, 291.
80. Wiltgen, 198 (no se cita ninguna fuente).

las dos personas que estaban sentadas allí aquel día, los cardenales Tisserant y Tappouni, y lo hizo en un sillón que estaba ligeramente más elevado que el de ellos[81].

Pablo VI había adoptado poco antes dos iniciativas importantes de naturaleza misionera, de tal manera que el debate en cuestión podía aparecer como una ocasión adecuada para que el Papa subrayara más su interés personal en las misiones y el carácter misionero de su propio ministerio. El día 18 de octubre había canonizado a veintidós mártires de Uganda, y en su sermón pronunciado en aquella ocasión había anunciado su viaje a la India para asistir al próximo congreso eucarístico internacional que iba a celebrarse en Bombay. Habló así en el sermón: «Queréis que el Papa sea un misionero; está bien: es un misionero, un término que significa un apóstol, un testigo, un pastor para el camino»[82]. La implicación del Papa en el debate sobre el esquema XIII o en los debates sobre otros esquemas que estaban sujetos a plena discusión en el aula conciliar podría parecer demasiado peligrosa. Faltaban los debates sobre esquemas que habían quedado reducidos a proposiciones, y entre éstos el breve debate asignado al esquema sobre las misiones podría parecer una buena oportunidad.

Sin embargo, resulta difícil explicar por qué Pablo VI apoyó un esquema que había encontrado tan escaso favor entre los padres[83]. Es casi inconcebible que él no fuera consciente de la extendida oposición a ese esquema, especialmente por parte de los obispos de los países de misión y de los superiores de órdenes religiosas misioneras. Esto venía siendo evidente desde el comienzo del tercer período del Concilio, y se manifestó en la distribución de varios esquemas alternativos y en cartas y otras peticiones dirigidas a las autoridades del Concilio, así como al Papa mismo. Agagianian era muy favorable al esquema, y su discurso de apertura sugiere que él pensaba que el esquema se iba a aprobar sin dificultad. El Papa habría tenido una gentileza con él al asistir al debate y al hablar en favor del esquema, aunque Agagianian nunca le hubiera pedido explícitamente que lo hiciera. Si otros padres influyeron también en el Papa, eso no pasa de ser una hipótesis. En todo caso, la impresión general era que el Pontífice había sufrido un revés. «Él se ha sentido muy dolido por el rechazo del esquema sobre las misiones», observaba Philips en su conversación mantenida con Congar acerca de la actitud autoritaria de Pablo VI durante los últimos días de la tercera sesión, cuando el Papa quería afirmar a toda costa su superioridad sobre el Concilio. Pero Congar señalaba también «otra versión: el Papa está resentido con el cardenal Agagianian por haberle decepcionado y por hacer que él experimentara una desaprobación, al impulsarle a que hiciera la presentación del esquema»[84].

81. Caprile IV, 380; Rynne III, 203. Es notable, además, el distanciamiento entre Pablo VI y el Concilio en estas palabras suyas que acaban de citarse: «*Nos* hemos deseado a menudo estar presentes en las asambleas del Concilio ecuménico que *vosotros* estáis celebrando... *Nos* hemos decidido firmemente presidir al menos una de *vuestras* congregaciones generales... *vuestro* esquema», y así sucesivamente (el énfasis por medio del subrayado ha sido añadido; los contrastes se hallan marcados también en el original latino).

82. AAS 56 (1964) 911.

83. Para lo que sigue en este párrafo, cf. especialmente Wiltgen, 193-195; Caprile IV, 381s; J. B. Anderson, *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery: The Historical-Doctrinal Genesis of Ad gentes I, 2-5*, Roma 1988; Louchez, *La commission «De missionibus»*, 266s.

84. JCng, 19 de noviembre de 1964.

No obstante, en su discurso el Papa dejaba margen para introducir mejoras en el esquema, de tal manera que su apoyo al mismo y el consiguiente desaire a su autoridad no fueron tan dramáticos como sugerían muchas fuentes, especialmente a través de la prensa. Las palabras del Papa fueron las siguientes:

> Cuando Nos examinamos el esquema que tenéis en vuestras manos, Nos hallamos en él muchas cosas –muchísimas cosas– que considerábamos dignas de elogio en lo que respecta al tema tratado, al peso de los argumentos y al orden de la discusión. Por eso, Nos pensamos que pueda suceder fácilmente que el esquema obtenga vuestra aprobación, aunque quizá penséis que algunas partes del mismo deban afinarse y pulirse[85].

Además, en cierto sentido, después de haber decidido asistir a la sesión y de hablar en ella, el Papa difícilmente podía hacer otra cosa que no fuera la de dar al esquema su aprobación general. Quizá él se sentía un poco responsable de lo insatisfactorio de este esquema y de otros esquemas que habían quedado reducidos a proposiciones, ya que la reducción se había efectuado en parte por iniciativa suya; es concebible que su asistencia al debate pudiera ser una manera de reconocer esta responsabilidad. Pero, aun así, resulta sorprendente que un diplomático tan excelente como Pablo VI se hubiera permitido caminar sobre un terreno minado.

El Papa había estado presente en la Eucaristía conciliar al comienzo del día, y el debate comenzó inmediatamente después de ella. Él fue el primero en hablar, después de una introducción y de varios anuncios efectuados por el secretario general. Su discurso fue breve y derecho al tema. Enunció sus razones para asistir a la sesión y su apoyo general del esquema, según se ha mencionado ya anteriormente. Subrayó la responsabilidad misionera del Papa y de los obispos, y por tanto del Concilio, como sucesores de Pedro y de los apóstoles. Expresó su ardiente deseo de que la totalidad de la Iglesia fuera misionera, de que todos los fieles fueran misioneros «en su espíritu y en sus obras», compartiendo generosamente con otros el don de la fe y la luz del Evangelio, así como Dios había sido generoso con ellos. Concluyó expresando su aprecio hacia todos los que trabajan por el reino de Cristo en los países de misión, y les impartió su bendición[86].

Pablo VI pronunció breves palabras de agradecimiento a Agagianian por el discurso de introducción al esquema que había pronunciado. Impartió su bendición a todos los padres y a los fieles por su solicitud pastoral, saludó a los miembros del Consejo de presidentes y a otros diversos padres, y luego, a pesar de su interés por el esquema, abandonó el aula conciliar, no permaneciendo en ella ni siquiera para escuchar las primeras intervenciones después de la de Agagianian. Las razones no se hallan enteramente claras, tampoco en este caso. Algunos pensaban que el Papa abandonaba el aula conciliar a fin de evitar influir con su presencia en las siguientes intervenciones de los padres; otros pensaban que el Papa quería marcar bien la diferencia entre él y el Concilio, y señalar su propia superioridad sobre él. No obstante, la significación de su

85. AS III/6, 324.
86. AS III/6, 324s.

presencia pareció reducirse, en opinión de muchas personas, a un gesto simbólico, que quedaba abierto también a diversidad de interpretaciones. Congar reflejó en su diario que la ocasión era una expresión de las dificultades reales de diálogo que existían entre el Concilio y el Papa:

> Tengo una impresión penosa de la sesión de este viernes por la mañana. ¿No podía el Papa asistir normalmente, como un miembro del Concilio, a una sesión de trabajo? ¿Su condición de cabeza le aísla tanto y le coloca tan por encima, que él tiene que quedarse fuera? En realidad, el Papa no tomó parte en la asamblea. Hizo un «gesto»... No se insertó a sí mismo, y parece que no es capaz de hacerlo. En cuanto el Papa hizo su aparición, y durante el tiempo de su breve presencia, era como un mariscal que visita sus tropas y que toma una cucharada de sopa en la cocina de campaña.

Este gesto, como muchos otros efectuados por Pablo VI, podía abundar en significación, pero como en otros casos, Congar pensaba que no estuvo ideado debidamente. La manera en que se efectuó la presencia del Papa en el aula conciliar revelaba una eclesiología que era inadecuada para la situación y para el magisterio conciliar:

> La teología pontificia, practicada en forma solitaria como un «poder sobre», arroja una sombra mortal sobre la teología conciliar, sobre la teología de la comunión. Pero la teología conciliar ha vuelto a revivir, la teología de la comunión no puede ser derrotada. Por eso, la teología del poder pontificio tiene que adaptarse a sí misma. Eclesiológicamente, la visita del Papa a la asamblea conciliar ha sonado, a mis oídos, como una nota amarga, penosa de escuchar[87].

L. Vischer, entre los observadores ecuménicos, subrayó que el Concilio había sido capaz de mantener una autonomía propia con respecto a los deseos del Papa. «Yo pienso que este debate ha sido uno de los momentos más importantes de este tercer período», hacía notar en su informe enviado a Visser't Hooft. Él pensaba que la solicitud hecha a Pablo VI pidiéndole que hablara procedía de Agagianian, aunque este último era consciente de las limitaciones del esquema. El Papa, por su parte, no había prestado suficiente atención al esquema y había pronunciado un discurso en términos más bien generales, esperando, no obstante, que el esquema fuera aceptado. «Probablemente el Papa no era consciente de los graves defectos del esquema», hacía notar Vischer. «El Papa quería un documento sobre las misiones, pero no reflexionó suficientemente sobre sus contenidos. Yo no estoy seguro de que el Papa se encuentre al día en lo que respecta a los problemas misioneros. Su perspectiva parece más bien conservadora, pero no se opone a una reinterpretación de la actividad misionera»[88].

87. JCng, 6 de noviembre de 1964. Congar había abrigado esperanzas de que el resultado fuera diferente, e hizo sugerencias precisas a Lercaro, que él trató de que fueran transmitidas al Papa mismo: «He dicho hoy en dos ocasiones (a Dosseti, para que se lo transmitiera a Lercaro; a Colombo, para que se lo transmitiera directamente a Pablo VI): la próxima vez que el Papa acuda al aula conciliar para una congregación general, ¡hacedle que venga llevando el Evangelio en la mano! Tengo una penosa impresión de la sesión de este viernes por la mañana».

88. Vischer, *Concerning the Third Session*, 5.

b) *Los informes de Agagianian y de Lokuang*

Después del discurso del Papa, Agagianian, como presidente de la Comisión para las misiones, leyó su discurso de introducción a la discusión del esquema. Comenzó haciendo notar que muchos padres deseaban con razón que el Vaticano II fuera una «secuencia lógica y una consumación» del Vaticano I, y ya que se ha había preparado para el Vaticano I un esquema sobre las misiones, sin que se pudiera celebrar el debate sobre él por la interrupción del Concilio, había llegado ahora el momento de consumar esa obra anterior. El orador mencionó que el actual esquema era el resultado de la decisión de la CC de que varios esquemas quedaran reducidos a «algunas proposiciones, a modo de conclusiones», y él esperaba que, después de la debida discusión, el esquema fuera aprobado. Dejó luego la cuestión del esquema y pasó a hablar de la historia del catolicismo en los países de misión, esbozando su impresionante expansión desde los tiempos del Vaticano I. Por «países de misión» él se refería a los territorios que se hallaban bajo la jurisdicción de la Congregación para la propagación de la fe, de la cual él era prefecto. Pasó luego a encomiar la labor de varios papas desde León XIII a Pablo VI, especialmente sus encíclicas y otras enseñanzas sobre las misiones. Concluyó expresando su agradecimiento y el aprecio que sentía la Iglesia, la congregación presidida por él, y él personalmente hacia los misioneros del pasado y de la actualidad, hacia aquellas personas que ayudan de diversas maneras con su actividad misionera, especialmente hacia los moderadores nacionales y diocesanos de las Obras misionales pontificias (*Pontificia Opera Missionalis*), y hacia los miembros y expertos de su propia comisión[89].

El obispo Lokuang, vicepresidente de la comisión, leyó luego su informe, comenzando con una breve historia del esquema. Subrayó que la Comisión para las misiones había tenido el placer de componer su esquema anterior y más extenso «a causa de la importancia del tema en la vida de la Iglesia y de las grandes expectativas que sentían todos los que se hallaban interesados en los problemas de las misiones», pero que la comisión, no obstante, había obedecido la orden de la CC de reducir esa versión a «un esquema de unas pocas proposiciones». Los principios doctrinales expuestos en el primer capítulo de la anterior versión, señaló, habían quedado incorporados a diversos artículos del esquema *De ecclesia*. La Comisión para las misiones, dijo, quiso que el esquema contuviera una «definición» de las misiones, pero el orador admitió sinceramente que las diferencias de opinión entre los miembros hicieron que eso fuera imposible. Después esbozó con algún detalle las trece proposiciones del esquema. Finalmente, en una petición más bien muda en favor de que los padres aceptaran el esquema, reconoció que éste, en su actual forma reducida, estaba muy lejos de ser satisfactorio, pero que muchas cosas buenas e importantes acerca de las misiones podían hallarse en otros esquemas, de tal manera que si todos esos enunciados se recogieran en un solo librito, como él esperaba que se hiciera, entonces el Concilio estaría hablando de manera digna acerca de las misiones[90].

89. AS III/6, 336-339.
90. AS III/6, 340-352; *ibid.*, 336n, para la distribución el día 21 de octubre.

c) *El debate en el aula conciliar (6-9 de noviembre)*

El debate en el aula conciliar tuvo lugar durante el resto de la sesión del viernes 6 de noviembre, durante la sesión entera del sábado, y durante la primera parte de la sesión del siguiente lunes. Hablaron veintiocho padres, y seis más estaban esperando su turno para hablar, cuando fue aprobada por los padres «casi por unanimidad» la moción de clausurar el debate[91]. Además, noventa y tres padres individualmente y tres grupos de padres presentaron observaciones escritas sobre el esquema[92]. Evidentemente, los discursos estaban preparados cuidadosamente, y hubo notable coordinación. Muchos oradores pretendían representar a grandes grupos de padres con intereses misioneros, procedentes especialmente de África, pero tan solo en unos cuantos casos se enunciaron los nombres de los signatarios.

Rugambwa fue el único en expresar entusiasmo por el esquema, aunque él era también signatario del discurso –más crítico– de Geeraerts. Elogió especialmente la manera en que el esquema trataba de la adaptación en las misiones, aunque tenía que hacer algunas sugerencias propias. Massa (Nanyang, China), que habló en nombre de nueve padres de diversos países, declaró que el esquema era «bueno, pero sólo *iuxta modum*». Unos cuantos padres fueron más o menos neutrales en sus juicios.

El veredicto fue negativo por abrumadora mayoría, y en algunos casos vivamente negativo. La principal razón que se dio para ello fue que la actividad misionera es tan importante que merece un esquema completo, no una mera serie de proposiciones. Los sentimientos de fondo parecían ser que el hecho de disponer únicamente de un esquema abreviado era un insulto para la actividad misionera de la Iglesia. Bea, Legarra Tellechea (Bocas del Toro, Panamá), Frings, Alfrink, Moors (Roermond, Países Bajos), Velasco (Hsiamen, China), Grotti (Acre y Purùs, Brasil), Moynagh (Calabar, Nigeria), Picachy (Jamshedpur, India), Geeraerts (de la antigua Bukavu, Congo) y Amissah (Costa del Cabo, Ghana), muchos de los cuales hablaban en nombre de gran número de padres, subrayaron –todos ellos– lo básicamente inadecuado que era el esquema. Algunos utilizaron un lenguaje más enérgico. Geise (Bogor, Indonesia), representando a los obispos indonesios, citó a Horacio, «Las montañas se ponen de parto ¡y de ellas nace un ridículo ratón!». Lamont (Umtali, Rodesia del Sur), hablando en nombre de «muchos obispos africanos», hizo referencia a Ezequiel: «Huesos secos sin carne ni tendones; ¡tan solo Dios sabe si viven!»[93]. Riobé, que era mienbro de la Comisión para las misiones, hablando en nombre de setenta obispos misioneros y superiores de institutos reli-

91. AS III/6, 357-369, 374-423, 428-445 para los discursos: Léger 357-359, Doi 360s, Rugambwa 361-363, Bea 364-367, Legarra Tellechea 367-369, Frings 374-376, Alfrink 376-378, Suenens 379-381, Yougbaré 381-383, Gantin 383-386, Geise 386-391, Lamont 392-394, Kihangire 394-396, Massa (Pietro) 396-398, Carretto 398s, Moors 400s, Velasco 401-408, Grotti 408-413, Gahamanyi 413-415, Riobé 415-417, Moynagh 418-421, Lokuang 422s, Picachy 428-430, Geeraerts 431-433, García de Sierra y Méndez 434-437, Zoghby 438-440, Amissah 441-443; *ibid.*, 427, para quienes aguardaban el turno para hablar; *ibid.*, 445, para la clausura.

92. AS III/6, 471-655.

93. Para el informe acerca de su intervención, cf. D. Lamont, *«Ad Gentes»: A missionary Bishop Remembers*, en *Vatican II Revisited*, 273-280.

giosos misioneros, quería un documento de suficiente nivel, de tal manera que «el Concilio del *De ecclesia* pudiera ser también el gran Concilio misionero». El debate fue bastante repetitivo, como el moderador indicó después de la intervención de Lamont[94], y algunos oradores apenas fueron más allá de afirmar que se necesitaba un documento más sustancioso.

La teología y la finalidad de la misión fueron omitidas en buena parte en el esquema, con el fin de abreviarlo, porque esos temas se habían tratado ya en otros esquemas, especialmente en el *De ecclesia*, y porque, como había admitido Lokuang en su informe de introducción, los miembros de la comisión se hallaban divididos sobre el tema –una razón «absurda», dijo Grotti–. ¡Que vayan entonces a las misiones para que averigüen lo que son! Hubo un pesar general por esa omisión, aunque sólo unos cuantos padres desarrollaron sus pensamientos sobre el tema. Moors quería que se concediera más relieve al vínculo bíblico entre la proclamación del Evangelio y la segunda venida de Cristo. Riobé pedía que la finalidad de las misiones se iluminara mediante otras enseñanzas del concilio Vaticano II, especialmente las que trataban de «la naturaleza misionera de la totalidad de la Iglesia, de su catolicidad, de la colegialidad episcopal y de la comunión de las Iglesias». Geeraerts desarrolló la base trinitaria de la misión de la Iglesia, especialmente las misiones del Hijo y del Espíritu. Zoghby ofreció la exposición más completa, basada en dos tradiciones de la Iglesia Oriental: la misión de Cristo al mundo como «una epifanía del Señor, una irrupción de la luz divina sobre la obra de la creación», de la que nace la misión de la Iglesia de perpetuar esa epifanía del Señor; y en segundo lugar, la misión redentora de Cristo y de la Iglesia: «El mensaje del Evangelio, al llegar a un país no evangelizado todavía, siembra la semilla de la palabra de Dios en almas que no están lejos de la Palabra [o Verbo] de Dios y que son almas, ciertamente, que vienen siendo preparadas desde hace mucho tiempo por el Espíritu Santo. Porque estas almas han recibido ya en su creación el germen de la Palabra creadora, la divina semilla que aguarda el rocío de la mañana para crecer y producir fruto».

Entre las cuestiones de naturaleza más práctica, figuró de manera destacada la necesidad de la cooperación. Varios padres querían que el esquema dijera más acerca de la cooperación y de las debidas relaciones en los países de misión entre el obispo y las órdenes religiosas y los institutos misioneros que trabajaban en su diócesis. Debería existir mutuo respeto y los misioneros habrían de reconocer la autonomía del obispo local y trabajar por la edificación de la Iglesia local, dijo Gahamanyi (Butare, Ruanda). Velasco quería que se prestara mayor atención a las responsabilidades propias del clero nativo; Léger tenía la esperanza de que la restauración del diaconado permanente iba a ser beneficiosa.

Suenens se concentró en la cooperación de misioneros laicos. Él quería que el esquema los estimulara a asumir una función más directa en la labor misionera, como «heraldos del Evangelio», no únicamente para «prestar ayuda por medio de sus oraciones, sacrificios y ayuda material». Esta función más activa les correspondía a consecuencia del bautismo. Ellos podían «enseñar religión de diversas maneras, cooperar en el apostolado parroquial, trabajar en diversas organizaciones apostólicas, etc.». La im-

94. AS III/6, 394.

portancia de los catequistas, y la necesidad de que se tratara más acerca de ellos en el esquema, fueron encarecidas por Youghbare (Koupéla, Alto Volta), Kihangire (obispo auxiliar de Gulu, Uganda), Massa (Nanyang, China) y Picachy. Youghbare y Kihangire sugirieron la fundación de un nuevo *Opus pontificium* para catequistas.

Se recomendaron también otros aspectos diversos de la cooperación. Carretto (Rajabury, Tailandia), hablando en nombre de los obispos de Tailandia, Laos y Camboya, lamentó mucho que en el esquema revisado se hubiera eliminado la sección sobre los «lazos de hermandad» (entre diócesis, parroquias, etc.), que proporcionaban a los países de misión mucha ayuda, tanto material como psicológica y personal, procedente de los países tradicionalmente católicos. Elogió, además, la labor de varias fundaciones europeas y norteamericanas que proporcionaban ayuda –espiritual, material y de recursos humanos– para las misiones. Muchos oradores querían que el esquema fuera más explícito a la hora de expresar su agradecimiento a los misioneros y a quienes les ayudaron, tanto en tiempos pasados como en el presente. Ahora bien, Picachy recordó a los padres que las misiones no sólo reciben, sino que también dan: las misiones son «un privilegio, no una carga para la Iglesia; contribuyen mucho a su vitalidad, fervor y catolicidad». Léger introdujo una nota ecuménica: él esperaba que la nueva conciencia que el Concilio tenía de «la solidaridad de todas las Iglesias en la labor de evangelizar al mundo» surtiera un efecto beneficioso sobre la labor misionera de la Iglesia.

El tema de la cooperación afectaba a la Congregación para la propagación de la fe. La cuestión era delicada, porque la congregación era responsable en buena medida de la redacción del esquema, y porque muchos obispos dependían de los recursos de dicha congregación, incluidos los recursos financieros. Aunque se expresó gratitud y elogio por la labor de la congregación, sin embargo desagradaba el que hubiera que definir a las «misiones» como territorios sujetos a la jurisdicción de la misma, y el que, como resultado, otros territorios no sujetos a ella carecieran de diversas formas de ayuda[95]. Grotti hizo notar la anomalía de que en la región del Amazonas, donde él trabajaba, cuarenta y cuatro de los territorios en que se hallaba dividida la región estuvieran sometidos a la Congregación para la propagación de la fe, y treinta y ocho no lo estuvieran, a pesar de que tanto los unos como los otros fueran en realidad misiones –mientras que el territorio de Gibraltar, que no era una misión en el sentido ordinario de la palabra, ¡fuera clasificado como tal!–. Sugirió que la Congregación para la propagación de la fe se transformara para constituir una «Congregación para Iglesias jóvenes» (*Dicasterium pro Novellis Ecclesiis*), que se preocupara, por tanto, de todas las Iglesias establecidas recientemente. Legarra Tellechea y Sheen expresaron también su preocupación de que hubiera Iglesias nuevas que no quedaban dentro de la competencia de la Congregación para la propagación de la fe. Moors, expresándose en términos más generales, se pre-

95. El boletín del Centro holandés de documentación publicó un informe de T. Bours con «Notas sobre la *Propaganda Fide* en el pasado, en el presente y en el futuro» (DO-C, nº 168), que ponía sus esperanzas en una renovación completa de la congregación. El mismo boletín publicó un discurso importante de X. Seumois, uno de los expertos de mayor autoridad en la Comisión para las misiones, sobre «La cuestión misionera y la época del Vaticano II» (DO-C, nº 161), que trataba de mostrar a los padres los problemas «verdaderamente nuevos» que caracterizaban a la actual situación misionera.

guntaba si la estructura de dicha congregación se hallaba en consonancia con las necesidades contemporáneas.

La Congregación para la propagación de la fe quedaría también afectada por la creación del Consejo central para la evangelización (*Consilium Centrale Evangelizationis*), que se hallaba propuesto en el artículo 4 del esquema. Este consejo que se proponía tendría como representantes a «todos aquellos que intervenían en la actividad misionera» –obispos, institutos misioneros y las Obras misionales pontificias– y debería elaborar propuestas para la labor misionera de toda la Iglesia. Estaría «vinculado con» (*apud*) la Congregación para la propagación de la fe. Léger deseaba que el consejo representara «la responsabilidad colectiva de los obispos» en la labor mundial de evangelización, y quería que estuviera «inserto en» (*intra*) la Congregación para la propagación de la fe, «como su supremo consejo», en vez de hallarse vinculado simplemente con ella. Frings lo consideraba como un «senado» que formulara propuestas al Papa y que permitiera que la Congregación para la propagación de la fe fuese de este modo más «dinámica». Sheen pensaba que ésta era la «solución» para el problema mundial de las misiones, ya que sería un consejo que «trascendiera todas las diferencias jurídicas y que aportara flexibilidad a la actividad misionera».

Muchos padres hablaron de la importancia de la adaptación en las misiones. Doi (Tokio) acentuó la importancia de conocer y abrazar la cultura local. Léger pensaba que el esquema trataba bien el diálogo de la Iglesia con las culturas no cristianas, pero lamentaba su silencio sobre las religiones no cristianas. Rugambwa propuso a san Pablo como el modelo de misioneros, porque él llegó a ser «todo para todos». Señaló que las Iglesias habían echado raíces en aquellos pueblos en que los misioneros «habían reconocido con respeto y cristianizado los valores de dichos pueblos». La misión de la Iglesia, dijo, es «continuar la encarnación de Cristo». Zoghby se refirió también a la encarnación como el modelo para la adaptación en la misión. Gantin (Cotonou, Dahomey) afirmó que la Iglesia no está vinculada con ninguna cultura particular y que, por tanto, es capaz de dialogar con todas ellas y puede dirigirse con confianza a «nuestro mundo pluralista». Velasco creía que el esquema debía decir algo acerca del nacionalismo, pues éste posee «una íntima conexión con la labor de evangelización», y debía también hablar acerca de los derechos de los inmigrantes a ser tratados como ciudadanos de pleno derecho. Moors lamentaba el fallo del esquema en proponer un fundamento adecuado:

> Es preciso explicar que la denominada «implantación de la Iglesia» no se efectúa mediante el establecimiento de una jerarquía, la creación de escuelas, etc. En virtud de la voluntad salvífica de Dios, que concede gracia suficiente a todas las personas, y por el señorío universal del Cristo resucitado, el reino de Dios y la redención de Cristo se encuentran ya presentes, de manera oculta pero eficaz, antes de que la Iglesia inicie su actividad misionera.

Más aún, antes de esta «implantación», es necesario que se suscite en la cultura «una verdadera necesidad de Cristo»; de lo contrario, lo que pudiera introducirse en ella serían «los problemas de Occidente y los síntomas de una cultura occidental un poco decadente». El esquema, dijo, guarda completo silencio acerca de estas fases preliminares.

Massa y Lokuang, que hablaron en el debate haciéndolo en nombre de «muchos padres procedentes de Asia y especialmente de África», advirtieron contra una adaptación mal concebida. Massa quería que el esquema enunciara de una manera más clara que no es posible ningún compromiso ni avenencia en cuanto a los «elementos esenciales de la religión cristiana», porque, de lo contrario, el resultado sería una versión aguada del cristianismo; lejos de eso, todas las cosas deberían adaptarse a la ley del Evangelio. Lokuang, dando un enfoque parecido, dijo que, aunque los conversos al cristianismo no están obligados a renunciar a su propia cultura, sin embargo se encuentan obligados a renunciar a «cualquier cosa que se halle en su cultura que sea errónea e inauténtica e irreconciliable con la nueva vida en Cristo».

Sheen acentuó la importancia de la pobreza. Así como la castidad había sido el fruto del concilio de Trento y la obediencia el del concilio Vaticano I, así también él esperaba que el fruto del concilio Vaticano II fuera la pobreza. Este fruto era especialmente importante, teniendo en cuenta la gran extensión de la pobreza en los países de misión. «Así como Cristo, mostrando sus llagas, convirtió a Tomás, que se hallaba en dudas, así también una Iglesia herida con las llagas de la pobreza convertirá a un mundo incrédulo»[96].

Después que los padres hubieron votado finalizar el debate, Lokuang –para terminar– ofreció un breve informe. Presentando con habilidad el debate a una luz lo más positiva posible, dijo que los miembros de la comisión estaban encantados de que los padres concedieran tanta «importancia y utilidad» a las proposiciones y que, no obstante, las encontraran también «insuficientes». Como resultado de ello, la comisión tendría mucho gusto en comenzar de nuevo su labor y emprender las necesarias revisiones, a la luz de los discursos que se habían pronunciado en el debate y de cualesquiera otras observaciones que los padres debían presentar por escrito al secretario general, antes de que abandonaran el Concilio al final de la sesión[97].

El secretario general Felici pidió entonces a los padres que votaran sobre el esquema, ateniéndose en la manera de hacerlo a la siguiente propuesta: «¿Quiere usted que el esquema de las proposiciones *De activitate missionali ecclesiae* sea revisado de nuevo por la comisión competente?». De esta manera se evitaba la probabilidad de un categó-

96. Un sucinto informe sobre el debate puede verse en A. A. McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council –No. VII/2– January 1965*, para el Consejo mundial de Iglesias (Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.42). McArthur informaba con exactitud acerca de los hechos del desarrollo misionero de la Iglesia católica mencionados en el aula conciliar con anterioridad al debate. Véanse también las observaciones sobre el debate en el informe de Vajta (Informe nº 8, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.54) y el informe más detallado ofrecido por Vischer, quien hizo ver con claridad todas las limitaciones del esquema, especialmente desde un punto de vista teológico, y la falta de cualquier atención a una colaboración ecuménica. Después se volvió a la cuestión central de la reforma de la Congregación para la propagación de la fe: «La propuesta más interesante es la formación de un órgano central (*coetus centralis*) en Roma: un grupo de obispos que posean la más alta autoridad con respecto a la estrategia misionera de la Iglesia católica romana. Esta propuesta es un claro intento de reducir el poder de la Congregación 'De Propaganda Fide'. Los obispos misioneros quieren que todas las partes del mundo estén representadas en el órgano de responsabilidad central con respecto a las misiones». Vischer resumió luego los contenidos del debate, acentuando especialmente las peticiones de que hubiera mayor interés por otras culturas, una mejor fundamentación teológica, un análisis más realista del problema de la descristianización en los países occidentales, y un enfoque que fuera menos «occidental» (Vischer, *Concerning the Third Session*, 5s).

97. AS III/6, 446.

rico rechazo del esquema. La propuesta fue apoyada por una gran mayoría: 1601 votos a favor y 311 votos en contra[98].

Como resultado, la Comisión para las misiones, en su reunión del 16 de noviembre, decidió redactar un esquema revisado, y eligió a cinco de sus miembros para constituir un equipo editor: Lokuang, Riobé, Zoa, Lecuona Labandíbar (superior general del Instituto español de San Francisco Javier para las misiones extranjeras) y Schütte. Este último fue elegido presidente del grupo, el cual se reunió el 20 de noviembre y decidió comenzar a trabajar en serio en enero, en el colegio que pertenecía al instituto religioso de Schütte, la Congregación del Verbo Divino, en Nemi, en las cercanías de Roma. Eligieron de común acuerdo como expertos a Yves Congar, X. Seumois, J. Neuner, Domenico Grasso, J. Glazik y Joseph Ratzinger[99].

3. *El ministerio y la formación sacerdotal*

Los esquemas sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes y sobre la formación sacerdotal se hallaban entre los que sufrieron reducciones drásticas en su extensión durante la intersesión[100]. El mencionado en primer lugar fue el primero de los esquemas que habían sufrido la reducción para ser debatidos en el aula conciliar durante los días 13 al 15 de octubre; el debate sobre el mencionado en segundo lugar se efectuó durante los días 12 al 17 de noviembre. A pesar de estar vinculados por un tema común, los dos textos fueron producto de dos comisiones separadas –la Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano preparó el texto sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes; la Comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica preparó el esquema sobre la formación sacerdotal– y los resultados fueron diferentes, porque el primero encontró una recepción bastante hostil, mientras que el segundo halló una recepción favorable. El vínculo entre ambos es menos íntimo que el que cada uno de ellos posee con el esquema que constituye su raíz: el esquema *De ecclesia*. Más aún, los dos debates estuvieron separados por cuatro semanas y por los desarrollos que se fueron produciendo entretanto en el Concilio.

Completamente aparte de los contenidos de los dos esquemas y de los argumentos presentados por los padres conciliares, el esquema sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes fue particularmente importante en lo que se refiere al desarrollo que siguió a continuación en el Concilio. Fue el primero de los «esquemas de proposiciones» que el «Plan Döpfner» había propuesto para que fueran presentados para su examen ante la asamblea conciliar; y el debate sobre él proporcionó un criterio importante para el debate sobre otros esquemas breves. Más aún, su desarrollo fue seguido ansiosamente por las diversas comisiones. El «Plan Döpfner» había propuesto originalmente que los esquemas breves fueran presentados inmediatamente a votación por la asamblea. Sin em-

98. AS III/6, 446s, 457.

99. Louchez, *La commission «De missionibus»*, 268s; Brechter, *Decree on the Church's Missionary Activity*, 100.

100. Cf. HV 3, 337-340.

bargo, se produjo una gran preocupación acerca de si habían sido prudentes las reducciones drásticas en los contenidos de esos esquemas, y si lo había sido también el procedimiento sumamente abreviado para la aprobación de los mismos. Döpfner mismo sugirió entonces que se permitiera que las comisiones pertinentes revisaran los esquemas a la luz de las observaciones recibidas durante el verano, y de hecho casi todas las comisiones aprovecharon esta oportunidad para producir textos significativamente más completos que los que habían sido enviados originalmente a los padres. En septiembre los órganos administrativos del Concilio decidieron permitir un breve debate incluso para los breves «esquemas de proposiciones», a fin de permitir que los padres decidieran mejor lo que debían votar, y para que las comisiones tuvieran indicaciones más precisas para interpretar los *modi* presentados con la votación. De esta manera se fue mitigando gradualmente el procedimiento rápido previsto para los esquemas breves, y el procedimiento que se les aplicaba se aproximó más al seguido para los esquemas principales.

a) *La vida y el ministerio de los sacerdotes*[101]

1) Desarrollos con anterioridad al 13 de octubre

El esquema, reducido a diez proposiciones, fue enviado a los padres en abril de 1964. Como resultado de las observaciones presentadas a continuación –entre las cuales era notable el informe de los obispos de lengua alemana y de los obispos escandinavos– la comisión aprobó en su reunión del 29 de septiembre un texto revisado. Había algunos cambios importantes. El título del esquema se cambió de «Los sacerdotes» (*De sacerdotibus*) a otro título algo mejor enfocado: «La vida y el ministerio de los sacerdotes» (*De vita et ministerio sacerdotali*): «sacerdotali», en lugar de «presbyterorum» que aparecerá en la versión final, significaba que se contemplaban todos los órdenes del sacerdocio: obispos y diáconos así como sacerdotes en el sentido ordinario de la palabra. El número de proposiciones quedó aumentado de diez a doce, y hubo importantes cambios en la manera de ordenar las proposiciones y en el contenido de las mismas.

El prefacio del esquema revisado remitía al lector a los esquemas sobre la Iglesia y sobre el ministerio pastoral de los obispos, en orden al tratamiento de varias cuestiones relevantes: la naturaleza teológica y la misión pastoral del sacerdocio y del episcopado, la vocación de los sacerdotes a la santidad, así como «diversas normas con respecto a la vida y al ministerio de los sacerdotes». Los epígrafes de las doce proposiciones eran los siguientes: 1) El comportamiento de los sacerdotes hacia el laicado; 2) La vida sacerdotal en conformidad con el Evangelio; 3) Notas características del ministerio sacerdotal; 4) La fraternidad entre los sacerdotes; 5) El estudio como obligación esencial del

101. Para la historia del esquema, cf. especialmente J. Lécuyer, *Decree on the Ministry and Life of Priests*, en *Commentary* IV, 183-209; R. Wasselynck, *Les Prêtres: Élaboration du Décret de Vatican II*, París 1968; M. Caprioli, *Il Decreto Conciliare «Presbyterorum Ordinis»: Storia, analisi, dottrina*, 2 vols., Roma 1989-1990.

estado sacerdotal; 6) El conocimiento pastoral adaptado a cada lugar; 7) La solicitud de los sacerdotes por todas las Iglesias; 8) El fomento de una adecuada distribución del clero; 9) Los fines de los bienes de la Iglesia; 10) La prioridad jurídica que debe darse a los oficios eclesiásticos; 11) La adecuada remuneración de los clérigos, y 12) El establecimiento de un fondo común en cada diócesis. Este texto revisado fue impreso en forma de folleto y distribuido el 2 de octubre a los padres. El folleto contenía además lo siguiente: el esquema anterior de diez proposiciones, quedando impresos ambos textos en columnas paralelas; el informe de Marty, portavoz de la comisión; y el informe de la comisión sobre las razones para los cambios[102].

Un elemento del contexto del debate en el aula conciliar fue el proyectado «Mensaje del Concilio a todos los sacerdotes del mundo». Durante la segunda sesión del Concilio se había redactado ya un mensaje de esta clase[103], para completar el «Mensaje a todos los pueblos y naciones», pero el proyecto demostró ser inadecuado, y el plan se abandonó. La comisión, respondiendo a sus propios temores y a los de muchos obispos de que la reducción de aquel esquema a una serie de proposiciones pudiera conducir a los sacerdotes a sentirse desatendidos por el Concilio, especialmente en comparación con la atención prestada a los obispos y al laicado, pidió a los moderadores del Concilio, el día 29 de septiembre, que volviera a recogerse la propuesta de dirigir un mensaje a los sacerdotes. El día 8 de octubre se confió oficialmente a la comisión la tarea de componer el mensaje, y ésta se puso a redactar un nuevo texto como complemento al esquema. A causa del posterior desarrollo del esquema, se vio que el mensaje resultaba innecesario, pero seguía existiendo como una posibilidad mientras el esquema se debatía en el aula conciliar[104].

2) El debate en el aula conciliar

Marty comenzó el debate, el día 13 de octubre, leyendo su informe. El esquema, dijo, ha sido reducido necesariamente en su extensión, y su título anterior (*De sacerdotibus*) parecía ser demasiado amplio para el actual tratamiento que se hace del tema. Más aún, el sacerdocio se estudiaba en otros esquemas, especialmente en el *De ecclesia*. El orador resumió el ámbito del esquema, definiéndolo como un tratado sobre «las necesidades pastorales de la Iglesia y las condiciones de vida y el apostolado de los sacerdotes en el mundo actual, haciéndolo de una manera más bien positiva que negativa». Dijo: Los sacerdotes hoy día no son precisamente «padres y maestros de los laicos, sino que son también sus hermanos». Habló brevemente acerca de los contenidos de las doce proposiciones, señalando entre otros puntos la reafirmación del celibato sacerdotal y la importancia de reformar el sistema de beneficios, para que no se acuse a la Iglesia de «feudalismo» y para que no existan diferentes clases sociales entre el clero. En conclusión, él esperaba que las propuestas obtendrían la aprobación de los padres, y que de esta manera producirían fruto en la vida y en el ministerio de los sacerdotes, los cua-

102. AS III/4, 225-240.
103. Cf. HV 3, 276s.
104. AS III/4, 402, 483; V/3, 101-103, 115; Rynne III, 192; Caprile IV, 200-210.

les depositan gran confianza en el Concilio, esperando que éste les ayude en su tarea de anunciar el Evangelio[105].

Cuarenta y un padres hablaron en el debate, y seis más se vieron impedidos de hablar por clausurarse el debate. Además, noventa y dos padres en particular y tres grupos de padres presentaron observaciones por escrito[106]. El tono del debate fue bastante suave, y hablaron sólo unas pocas figuras principales en el Concilio. La mayoría de los discursos fueron muy breves y corteses, y muchos de ellos se centraron en una sola cuestión del esquema.

Los oradores se refirieron unánimemente a la importancia del sacerdocio. El esquema es de la «máxima importancia» para la vida de la Iglesia y, por tanto, debe tener un lugar especial en la labor del Concilio, dijo Ferreira Macedo (obispo coadjutor de Aparecida, Brasil). El clero debe ser nuestra principal preocupación, apoyó Théas (Tarbes-Lourdes, Francia). La renovación espiritual de la Iglesia depende de la renovación de los sacerdotes y, por tanto, el esquema debiera ser uno de los más importantes del Concilio, defendió Mansilla Reoyo (Ciudad Rodrigo, España). Flores Martín (Barbastro, España) se hizo eco de estos mismos sentimientos.

Con respecto a los contenidos del esquema, una minoría de oradores fueron bastante favorables, aunque casi todos ellos parecían estar resignados al hecho de que siguiera siendo un esquema breve. Rosales (Cebù, Filipinas), hablando en nombre del episcopado filipino, se sintió muy satisfecho. Aprobaba el sentido pastoral que impregnaba todo el texto, y se hallaba contento de que las breves proposiciones ofrecieran una base para «directorios pastorales» posconciliares y para el nuevo Código de Derecho Canónico. Ruffini pensaba que el esquema manifestaba la «sabiduría y prudencia» de la comisión que lo había preparado. Sánchez-Moreno Lira (obispo auxiliar de Chiclayo, Perú) tenía unas cuantas sugerencias para introducir mejoras, pero, no obstante, concluyó afirmando que el esquema era bastante bueno y recomendó que todo el texto se mantuviera tal como estaba. Čekada (Skoplje, Yugoslavia) juzgaba que el esquema era demasiado breve, pero lo consideraba bueno, porque contenía «todas las cosas que son adecuadas para expresar la sublimidad del sacerdocio de Cristo y su finalidad importantísima juntamente con los medios que pueden conducirnos a ese fin».

Sin embargo, el veredicto de la mayoría fue bastante negativo, especialmente por la razón de que la brevedad del esquema no hacía justicia a la importancia del tema. Meyer, el primer orador en el debate, hizo notar que, mientras que se trataba debidamente

105. AS III/4, 241-243.

106. AS III/4, 244-272, 403-450 y 454-482 para los discursos: Meher 244-246, Théas 246-248, Rosales 248-250, Evangelisti 250-252, Añoveros Ataún 252s, Fares 253-255, Ayoub 255-258, Hiltl 258s, Komba 259-260, Rodríguez Ballón 261s, Perris 262s, Donovan 263-266, Casullo 266-269, Kuharić 269-272, De Barros Câmara 403-404, Ruffini 405-407, Quiroga y Palacios 407s, Bánk 408-411, Baldassari 411-413, Ferreira de Macedo 413-415, Sánchez-Moreno Lira 415-418, Latusek 418-420, Gomes dos Santos 420-425, Pereira (Manuel) 426-428, Kowalski (Kazimierz) 428-430, Mansilla Reoyo 430-432, Garaygordobil Berrizbeitia 432-435, Nowicki 435-437, Čekada 438-440, González Martín 440-442, Proaño Villalba 443-445, Corripio Ahumada 445-447, Castán Lacoma 447-450, Alfrink 454-457, Köstner 457s, Jenny 458-461, Modrego y Casáus 461-469, Gugić 469-471, Sartre 471-473, Flores Martín 473-478, Lefebvre (Joseph) 479-482; *ibid.*, 454, para los que estaban esperando turno para hablar y para la clausura; *ibid.*, 539-666, para las observaciones escritas.

de los obispos y de los laicos en sus respectivos esquemas, parecía que los sacerdotes merecían únicamente esas breves proposiciones. Ayoub (Alepo, Siria) dudaba de que el esquema respondiera plenamente a las esperanzas de los sacerdotes. Bánk (Györ, Hungría) lamentó que un excelente esquema «Sobre el cuidado de las almas» hubiera quedado reducido a una serie de proposiciones. Gomes dos Santos (Goiânia, Brasil), hablando en nombre de 112 obispos del Brasil y de otros países, calificó al esquema de «un grandísimo fraude» y pensaba que «nuestros amados sacerdotes, que trabajan con nosotros en la viña del Señor, considerarán el texto de las proposiciones como un insulto». Mansilla Reoyo criticó como inadecuada la reducción del esquema a principios, dejando los detalles para proyectados directorios posconciliares o para el nuevo Código de Derecho Canónico. Proaño Villalba (Riobamba, Ecuador) sentía que a los sacerdotes se los había dejado a medias, en la sombra, en comparación con los obispos, los religiosos y los laicos, a quienes se habían dedicado esquemas como es debido. Alfrink dijo que muchos padres pensaban que era preferible no publicar en absoluto el esquema en la forma en que se hallaba actualmente, si no se quería que «las esperanzas y expectativas de nuestros sacerdotes sufrieran una grave y amarga frustración».

Köstner (Gurk, Austria) fue el único que adoptó una actitud diferente ante las críticas que se habían hecho del esquema por su brevedad. Afirmó que los sacerdotes entenderían que ellos habían sido tema de numerosos tratados en el pasado, y que figuraban también en el *De ecclesia* y en el propuesto «Mensaje a los sacerdotes», mientras que con anterioridad ningún Concilio ecuménico había tratado extensamente acerca del laicado y que, por tanto, era razonable que ahora se dedicara a los laicos un esquema completo.

Con respecto a los contenidos del esquema en forma más detallada, se formuló una amplia gama de sugerencias, muchas de las cuales se derivaban de las críticas acerca de la brevedad. El esquema daba la impresión de ser un esqueleto de principios, bastante bueno en muchos aspectos, pero que necesitaba, no obstante, llenarse de carne y adquirir vida, especialmente con una teología mejor acerca del sacerdocio y con un tratamiento más completo de la vida interior de los sacerdotes.

Algunos padres comentaron la forma excelente en que se trataba acerca del sacerdocio en el *De ecclesia*, y querían que el actual esquema se ajustara más a ese tratamiento. Ayoub, Baldassari (Rávena, Italia), Nowicki (Gdansk, Polonia), Jenny (obispo auxiliar de Cambrai, Francia), Sartre y Lefebvre (Bourges, Francia) hablaron, todos ellos, en este mismo sentido. La mayoría de los oradores pensaban que el esquema trataba acerca de los sacerdotes en el sentido normal de la palabra, pero Baldassari sugirió que se empleara el término *presbyter* en vez de *sacerdos*, ya que este último incluía tanto a los obispos como a los sacerdotes –una sugerencia que sería aceptada más tarde, al cambiarse la redacción del título del esquema–.

La imagen del sacerdocio presentada por los oradores aparece como tradicional para la época. Aunque se hablaba mucho acerca de las dificultades de los sacerdotes, no se sentía a fondo la crisis de identidad que iba a afectarles más tade. Los sacerdotes obreros y otros experimentos anteriores se hallaban casi completamente ausentes del debate. La manera de sentir era la de un marco ampliamente aceptado del sacerdocio

–una suposición que también los sacerdotes aceptaban–, acentuando los oradores tal o cual elemento, aunque era evidente que otras discusiones mantenidas en el Concilio estaban surtiendo algún efecto.

Varios oradores querían que la imagen del sacerdote se hallara más en conformidad con el Evangelio, que fuera más cristocéntrica. Ferreira de Macedo pensaba que el esquema enumeraba de un modo demasiado matemático las virtudes que se deseaban de un sacerdote; sería preferible decir que el sacerdote debería tender a ser «otro Cristo», en vez de ser «transformado en la imagen viva de Cristo mediante la imitación de sus virtudes». La oración, incluida la oración mental y la recitación del Oficio divino, la misa, la abnegación de sí mismo y el amor a la cruz, la devoción a María y a otros santos, las virtudes de la caridad y la humildad, de la pobreza, la castidad y la obediencia, recibieron atención, ya sea por los oradores que aprobaron el tratamiento que el esquema hacía de ellas, ya sea por parte de aquellos que querían que se hiciera mayor hincapié. Varios padres acentuaron la importancia de un día mensual de retiro, y especialmente de un retiro anual o la práctica anual de ejercicios espirituales; lamentaban que el esquema no los mencionara. Añoveros Ataún (Cádiz y Ceuta, España) y Kuharić recomendaron que en cada diócesis se nombrara a un padre espiritual que ayudara a los sacerdotes.

Con respecto al celibato, Marty, como se mencionó ya, había reafirmado la importancia del mismo en su discurso de apertura, y *L'Osservatore Romano* publicó un artículo autoritativo, el 11 de octubre, declarando que no habría cambios en la ley. Sin embargo, unos cuantos oradores volvieron a abrir prudentemente el tratamiento del tema. Fares (Catanzaro y Squillace, Italia) hizo notar que el celibato sacerdotal era únicamente una ley. Alfrink pensaba que el tratamiento que se hacía del celibato en el esquema era flojo, y que no podía hacerse caso omiso de la crisis existente entre el clero; instó a que se tratara de este tema enraizándolo mejor en la Biblia y en la tradición. Modrego y Casáus (Barcelona, España) instó también a que se hiciera un tratamiento más bíblico y quería que el esquema declarara la libertad de los sacerdotes al hacer voto de observar el celibato.

Las asociaciones de sacerdotes merecieron el favor de muchos oradores. Kowalski (Chelmno, Polonia) admitió que la vida de un sacerdote podía ser solitaria, y recomendó varias asociaciones sacerdotales aprobadas por Roma. González Martín quería que el esquema instara a los obispos a fomentar asociaciones que permitieran a los sacerdotes «vivir con arreglo al evangelio de Cristo, en pobreza, castidad y obediencia». Castán Lacoma (Sigüenza-Guadalajara, España) dijo que casi todos los medios de santificación mencionados en el esquema eran «individuales», y destacó la importancia de los «medios sociales: asociaciones de sacerdotes para el fomento de una vida espiritual más intensa, para estimular el apostolado y las misiones, para cultivar los estudios eclesiásticos, para estar protegidos por la seguridad social, dentro del ámbito de la vida diocesana». Los sacerdotes diocesanos constituyen un presbiterado con un carácter comunitario, dijo, y este espíritu de comunidad hay que estimularlo para el crecimiento de los sacerdotes en la santidad y para sus iniciativas apostólicas. Casullo (obispo auxiliar de Pinheiro, Brasil) recomendó que especialmente los sacerdotes jóvenes con-

vivieran en comunidad y trabajaran juntos, según el ejemplo de Cristo, el cual vivió con sus apóstoles y envió a sus discípulos de dos en dos para que realizaran su ministerio evangelizador.

Con respecto al ministerio, se puso gran énfasis en un enfoque más dinámico y abierto, aunque las formas de ministerio eran sumamente tradicionales, y el ministerio se consideraba como ejercido principalmente dentro de la grey católica. Había un deseo general de que el ministerio y la vida espiritual de los sacerdotes se nutrieran entre sí, pero los oradores se hallaban divididos en cuanto a pensar si el esquema había logrado o no vincular ambos aspectos.

Evangelisti (Meerut, India) quería que se acentuara la naturaleza misionera del sacerdocio, y fue uno de los pocos oradores que mencionaron las responsabilidades del sacerdote fuera de la grey católica. Los sacerdotes, dijo, cooperaban con sus respectivos obispos en la tarea de preocuparse por el bien del mundo entero, no únicamente por el bien de la diócesis, ya que «el mundo humano en su totalidad fue creado para que constituyera el nuevo pueblo de Dios». Algunos oradores instaron a que hubiera relaciones más estrechas entre los sacerdotes y el laicado. «El sacerdote», dijo Sánchez-Moreno Lira, «debe ser como Jesús, cuando iba camino de Emaús, caminando muy cerca de unas personas que sentían que su esperanza sobrenatural estaba vacilando». Quería también que los sacerdotes tuvieran mejor conocimiento de las necesidades pastorales del laicado. Nowicky aprobaba la descripción que el esquema hacía de las relaciones entre los sacerdotes y los laicos, calificándolas como «fraternales», aunque los sacerdotes deben ser siempre conscientes de que representan a Cristo. Sartre quería que el esquema mostrara cómo el sacerdocio se halla «conectado con Cristo en su misión, con la Iglesia entera en su misterio, y con el mundo en su expectación». El orador acentuó que la función de los sacerdotes era «esencialmente sacramental», y por tanto distinta de la labor «espiritual» del laicado. Lefebvre acentuó también las funciones particulares de los sacerdotes, ahora que estaba recibiendo tanta atención «el sacerdocio de todos los bautizados». La acción de un sacerdote, dijo, está dirigida de manera sumamente primordial a «la consagración de la persona humana y a que esta persona cumpla plenamente con su misión divina y humana», mientras que la acción del laicado está ordenada a la «consagración del mundo».

Quizá la imagen más completa del ministerio del sacerdote la ofreció Latusek (obispo auxiliar de Gniezno), quien pareció lamentar que el esquema hablara más de la vida del sacerdote que de su ministerio:

> El sacerdote de nuestro tiempo debe mostrar un espíritu apostólico, dinámico y misionero, en cuanto este espíritu se opone a la mentalidad estática que únicamente desea conservar lo pasado y lo presente. Imitando al Buen Pastor, el sacerdote asume la responsabilidad hacia todos aquellos que no entran en la Iglesia y hacia todos los que la han abandonado, hacia los hermanos separados de la Iglesia y hacia los no creyentes, a fin de atenderlos y ganarlos para Cristo.

«Pensar con la Iglesia», dijo, significaba pensar con una Iglesia que estaba renovándose y adaptándose a sí misma. El sacerdote debe tratar de colaborar con el laicado

en el empeño pastoral por edificar el cuerpo de Cristo. Al mismo tiempo, el sacerdote debe evitar el dar acceso «al naturalismo y al denominado laicismo».

Las relaciones entre los sacerdotes y sus respectivos obispos salieron a relucir en muchos discursos. Varios oradores acentuaron la importancia de la solicitud pastoral y personal de los obispos hacia sus respectivos sacerdotes, insistiendo en que les mostraran el debido respeto. Añoveros Ataún, Ayoub, Donovan (obispo auxiliar de Detroit, Estados Unidos), Gomes dos Santos y Garaygordobil Berrizbeitia (Los Ríos, Ecuador) hablaron, todos ellos, en este mismo sentido. Dos aspectos sensibles de las relaciones fueron la debida remuneración de los sacerdotes, incluida la reforma del sistema de beneficios, y la mejor distribución del clero, asuntos de los que se hablaba en los nn. 7 al 12 del esquema. Hubo un apoyo general, con algunas palabras de cautela, hacia la reforma propuesta del sistema de beneficios, reforma que virtualmente equivalía a su supresión; se expresó una aprobación completa a la remuneración justa de los sacerdotes. Varios padres estuvieron de acuerdo en que era inapropiado el disfrutar de beneficios eclesiásticos, que aportaban ingresos a quien los poseía sin exigir a esa persona las correspondientes responsabilidades pastorales, aunque Donovan y Ruffini sugirieron que la cuestión debía dejarse para que el nuevo Código de Derecho Canónico tratara de ella debidamente. Fares hizo una advertencia en contra de la división de los sacerdotes entre sacerdotes ricos y sacerdotes pobres. Un sacerdote, dijo, debe tener todo lo necesario para su ministerio y debe estar en condiciones, si fuera necesario, de atender económicamente a sus progenitores, pero tiene que evitar la codicia financiera. Komba (obispo auxiliar de Peramiho, Tanzania) advirtió contra el mercantilismo en los estipendios recibidos por las misas, y Kuharić defendió que las ganancias obtenidas por el oficio de un sacerdote deben ir a parar, después de la muerte de éste, a la diócesis, no a su familia. Flores Martín pensaba que los sacerdotes deberían dejar todas sus posesiones, o por lo menos gran parte de ellas, a la Iglesia. Hiltl (obispo auxiliar de Ratisbona, Alemania) habló de la importancia de una debida remuneración y de la seguridad social para el personal doméstico empleado por un sacerdote, por lo menos en los países donde esto fuera económicamente posible; Perris (Naxos, Grecia) se mostraba preocupado por la remuneración de los párrocos rurales. Con respecto a la remuneración de los sacerdotes y a la labor que se les exigía, Bánk instaba a que se observara lo prescrito en las encíclicas de los Papas, que «son escasamente observadas incluso por los eclesiásticos». Más aún, en la parroquia debe haber «un solo corazón y una sola mente, una vida verdaderamente cristiana y ejemplar; pero primeramente tiene que florecer la justicia, de la cual nace la paz doméstica». Corripio Ahumada (Tampico, México) pensaba que el fondo común para cada diócesis, mencionado en el nº 12 del esquema, fondo al que las parroquias ricas deberían contribuir, era la clave para proporcionar la debida remuneración y asistencia a los sacerdotes, pero había que dar a los obispos los poderes necesarios «para que las disposiciones adoptadas funcionen».

Hubo también un apoyo general a una mejor distribución de los sacerdotes. Rodríguez Ballón (Arequipa, Perú) dedicó su discurso a la cuestión en América Latina. Aunque él estaba agradecido a las diversas sociedades que enviaban sacerdotes a esta región, y apreciaba la labor de los mismos como necesaria para prevenir la difusión de las

«sectas protestantes y del comunismo», sin embargo los sacerdotes deben estar bien preparados y deben apreciar la vida y el catolicismo de la gente, sin tratar de imponerles el catolicismo de su país de origen. Sobre todo, deben fomentar las vocaciones locales al sacerdocio. González Martín habló de que en España había numerosos jóvenes que querían llegar a ser sacerdotes, pero que no eran aceptados porque no se los necesitaba o porque se disponía sólo de fondos limitados para ayudarles. Calculaba él que unos mil o dos mil jóvenes quedaban cada año sin poder ingresar en un seminario. El orador quería que las conferencias episcopales nacionales colaboraran para encontrar una solución realista. Sin embargo, Garaygordobil Berrizbeitia advirtió contra los peligros de aumentar los poderes de los obispos para enviar sacerdotes a las misiones y también en otras materias. Los sacerdotes, dijo, son cooperadores con su respectivo obispo, no precisamente ejecutores de sus órdenes, y el esquema debería prestar mayor atención a los derechos de los sacerdotes. Baldassari expresó sentimientos parecidos.

3) El informe final de Marty

Marty, hablando en nombre de la Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano, agradeció a los padres sus aportaciones y les aseguró que éstas serían utilizadas por la comisión para una revisión del texto. La comisión era unánime, dijo, en su deseo de dirigir a los sacerdotes no sólo una versión ampliada del presente esquema, si se concedía el permiso para ello, sino también el propuesto «Mensaje a los sacerdotes». Pidió a los padres que presentaran cualesquiera ulteriores recomendaciones que desearan proponer, y les recordó los límites de lo que el Concilio intentaba hacer: «Proporcionar únicamente ciertos principios u orientaciones, de carácter verdaderamente pastoral más que jurídico, a las que más tarde darían una forma práctica el Código de Derecho Canónico o las conferencias episcopales»[107].

El informe de Marty, debido a su tono de comprensión y agradecimiento por las críticas hechas al esquema, tendía a minimizar el resultado efectivo del debate, que a todos les parecía un rechazo sustancial del esquema por parte de los padres conciliares. Este resultado fue tanto más alarmante en cuanto que era el primero de los breves «esquemas de proposiciones» que se presentaban a debate. Con arreglo al procedimiento original, se votaría sobre el esquema con la posibilidad de que los padres pudieran presentar enmiendas de detalle a las distintas proposiciones, pero la discusión en el aula conciliar hizo ver claramente que los padres querían una revisión global del texto. Y así, los padres interrumpieron con un largo aplauso el discurso de Gomes dos Santos, pronunciado en nombre de los obispos brasileños, en el que pedía que no se hiciera una votación sobre el actual esquema, sino que se preparase un texto completamente nuevo para la próxima sesión del Concilio. Durante los tres días de debate acerca del esquema

107. AS III/4, 482s. Para un examen del debate por parte de observadores ecuménicos, cf. Vajta, informe nº 6 (22 de octubre de 1964), Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.49, y en forma más breve, McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council –No. VII/2– January 1965*, Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.42. Ambos escritores subrayaron las críticas por la poca estima concedida a los sacerdotes en comparación con la importancia central concedida por el Concilio a los obispos. Vajta se extendió más detalladamente sobre las intervenciones de Alfrink, Jenny y Joseph Lefebvre.

tuvieron lugar intensos intercambios de opinión entre bastidores acerca de si había que presentar el esquema a una votación preliminar general, aunque tal cosa no estaba permitida por el reglamento. La decisión era especialmente delicada, porque no se podía suponer que el resultado se aplicara únicamente a este esquema; la decisión debía aplicarse de la misma manera a los demás esquemas breves. En efecto, el «Plan Döpfner» se vendría abajo definitivamente en el momento en que esos esquemas fueran sometidos a una ulterior revisión general a partir de los juicios formulados en el aula conciliar, y con ello se vendría también abajo la distinción de procedimientos entre esquemas extensos y breves[108].

4) La votación y las repercusiones

A últimas horas del 15 de octubre, el último día del debate sobre el esquema, la CC se reunió para considerar la cuestión de si habría que votar sobre los diversos esquemas que habían quedado reducidos a series de proposiciones, teniéndose en cuenta la probabilidad de que otros textos suscitaran la misma reacción desfavorable que el texto actual. Los moderadores tuvieron también su audiencia habitual con el Papa. Al día siguiente, como resultado de estas consultas, Felici anunció a los padres la decisión de la CC: después de dedicarse a cada esquema un breve debate en el aula conciliar, habría una votación preliminar para saber si los padres deseaban que se procediera inmediatamente a la votación final, es decir, para aceptar o rechazar el esquema y sus diversas partes, o si en cambio deseaban que el esquema fuera devuelto a su comisión correspondiente para que fuese revisado antes de procederse a la votación final. Fue una buena táctica para permitir que tuviera lugar una revisión del esquema, sin la apariencia de un rechazo total del mismo[109].

La votación preliminar sobre el esquema acerca del sacerdocio tuvo lugar debidamente el día 19 de octubre: 930 padres votaron a favor de aceptarlo para una inmediata votación final; 1199 padres votaron en contra de su aceptación[110]. Por tanto, el esquema volvió a su comisión correspondiente para ser revisado. La comisión, trabajando con una notable rapidez, produjo un texto nuevo y considerablemente ampliado, el cual fue distribuido a los padres el 20 de noviembre, el día antes de la clausura de la tercera sesión del Concilio[111].

108. Véanse los comentarios de Congar sobre su conversación con Suenens, el 14 de octubre de 1964: «He participado en quince o veinte encuentros. Uno de ellos fue especialmente interesante: el cardenal Suenens se me acerca y me pregunta qué es lo que yo pienso: ¿Será necesario que los moderadores propongan una votación de *placet* y *non placet* sobre el esquema en general? Esto tendría el efecto de rechazar el esquema y de tener que elaborarlo de nuevo. Yo soy de esta opinión y digo a todos que el texto debería ser rechazado, ¡porque es flojo, moralizador, paternalista, sin visión ni inspiración ni espíritu profético! No se plantea cuestiones profundas, no recurre a fuentes bíblicas, no recoge las preguntas reales y candentes que formulan los sacerdotes mismos... Pero el cardenal Suenens me dijo: Me temo que, si se rechaza este esquema, va a cundir el ejemplo: los demás esquemas breves serán rechazados. Eso nos meterá en una quinta sesión: no se podrá *votar sobre* ellos, sino en una quinta sesión» (JCng, 14 de octubre de 1964).

109. AS III/5, 9s; V/3, 21-24, 31-33; Rynne III, 94s.

110. AS III/5, 71.

111. AS III/8, 551; Lécuyer, *Decree on the Ministry and Life of Priests*, 194s; Rynne III, 94s.

El mismo procedimiento se aplicó a los demás «esquemas de proposiciones» que fueron debatidos durante las siguientes semanas: los esquemas sobre las Iglesias orientales, las misiones, los religiosos, la formación sacerdotal y la educación cristiana. Como hemos visto, el esquema sobre las misiones corrió la misma suerte que el esquema actual (sobre la vida y ministerio de los sacerdotes), mientras que los demás esquemas tuvieron una acogida más favorable, y la promulgación del esquema sobre las Iglesias orientales se logró antes de que finalizara la tercera sesión.

Hay que mencionar, finalmente, el discurso pronunciado en el aula conciliar, el 17 de noviembre, por Luis Marcos, que era un párroco de Madrid, España, y representante de los auditores en el Concilio que eran párrocos como él. En un lenguaje sincero, instó a que el esquema prestara mayor atención al sacerdocio de los sacerdotes y obispos, siguiendo el tratamiento que se hacía de este tema en el *De ecclesia*; que prestara también mayor atención a la «comprensión teológica del estado de perfección» del clero diocesano, y a la parroquia, «como la comunidad de los fieles que proclama la palabra de Dios, celebra la Eucaristía, y de esta manera difunde la vida divina y, unida en el amor de Cristo, camina hacia el cielo». Solicitó en particular un permiso más amplio para que los párrocos administraran el sacramento de la confirmación, y que se concediera a todos los sacerdotes la facultad de oír confesiones fuera de su diócesis, al menos en su propio país[112].

b) *La formación sacerdotal*[113]

El esquema de proposiciones «La formación sacerdotal», que había sido enviado en mayo a los padres, fue revisado de nuevo, con permiso de la CC, por la Comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica, en septiembre y octubre a la luz de las observaciones enviadas durante el verano. El resultado final de estos trabajos fue una reordenación de algunas proposiciones y una significativa ampliación del material; en algunos casos, volvieron a introducirse puntos que ya habían aparecido en redacciones anteriores del esquema.

El esquema revisado constaba de un prefacio y veintidós proposiciones, que se hallaban distribuidas en siete capítulos: 1) «La responsabilidad de cada país en la formación de los sacerdotes» (nº 1), que concedía la responsabilidad primordial de esta formación a la Conferencia episcopal local («coetus» es el término usado, en lugar de «conferentia», que aparece en la versión final); 2) «El fomento de las vocaciones al sacerdocio» (nn. 2-3), que incluía a los seminarios menores; 3) «Los seminarios mayo-

112. AS III/8, 181-183.

113. Para la historia del esquema, cf. especialmente A. Mayer-G. Baldanza, *Genesi storica del decreto «Optatam totius»*, en A. Favale (ed.), *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Torino 1967, 15-48; D. E. Hurley, *The Training of Priests*, en D. E. Hurley-J. Cunnane (eds.), *Vatican II on Priests and Seminaries*, Dublin-Chicago 1967, 171-251; J. Neuner, *Decree on Priestly Formation*, en *Commentary* II, 371-404; G. Lefeuvre, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*, Paris 1978; A. Greiler, *Zwischen Gehorsam und Eigenverantwortung: Die Textgeschichte des Seminardekretes Optatam totius und die Dynamik de II. Vatikanums*, tesis doctoral, Louvain 1998.

res» (nn. 4-7); 4) «La formación espiritual» (nn. 8-12); 5) «Los estudios eclesiásticos» (nn. 13-18); 6) «La formación pastoral» (nn. 19-21); y 7) «La formación después del seminario» (nº 22). Este esquema revisado fue distribuido a los padres en un folleto, el día 14 de octubre. El folleto contenía también el anterior esquema de proposiciones, estando impresos ambos textos en columnas paralelas; contenía igualmente algunas notas sobre los cambios, y el informe del obispo Carraro (Verona, Italia), portavoz de la comisión[114]. El debate tuvo lugar los días 12, 14, 16 y 17 de noviembre.

1) La discusión en el aula conciliar

El obispo Carraro pronunció la introducción al debate en nombre de la comisión. Con la mirada puesta en el futuro, él esperaba que el documento sería útil para la Santa Sede y para las conferencias episcopales a la hora de preparar los propuestos directorios posconciliares y el nuevo Código de Derecho Canónico. Hizo notar los vínculos que existían entre el presente esquema y otros esquemas, especialmente el *De ecclesia*, «que debe considerarse como el eje de todo lo que se está investigando, discutiendo y decidiendo en el aula conciliar»; ciertamente, las proposiciones son, «como quien dice, una especie de corolarios que se deducen necesariamente de esa principal constitución del Concilio». Habló acerca de las cinco características del esquema: su dimensión pastoral, su adaptación al día de hoy, su adaptación a las necesidades de diferentes localidades y pueblos, su síntesis equilibrada y la renovación apropiada que en él se proponía. La preocupación pastoral, dijo, inspiraba todas las proposiciones, y él confiaba en que éstas fomentarían una «síntesis orgánica y vital» en la formación de los sacerdotes. El orador esperaba que el esquema y su posterior aplicación por las conferencias episcopales completarían la labor en torno a los seminarios, comenzada hacía ya cuatro siglos por el concilio de Trento[115].

Treinta y dos padres hablaron en el debate, dieciocho de ellos en nombre de grupos de padres, ordinariamente grandes grupos, aunque sólo en unos pocos casos se indicaron los nombres de los representados. Cinco de los oradores eran miembros de la Comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica: Staffa (de la Curia) y De Barros Câmara (Río de Janeiro, Brasil), que eran sus dos vicepresidentes, Colombo (Milán, Italia), Botero Salazar (Medellín, Colombia) y Hurley. Otros trece padres no

114. AS III/7, 532-551. Al comienzo de la tercera sesión, Suenens pronunció una conferencia en la Secretaría Pan-Africana sobre el tema de la formación sacerdotal, acentuando la importancia de una reforma de los estudios de filosofía y teología y la necesidad de profundizar en la formación pastoral de los futuros sacerdotes (cf. Fesquet, *Drama*, 308).

115. AS III/7, 532-538. L. Vischer envió alguna información sobre el debate en su informe remitido al Consejo mundial de Iglesias, con fecha 24 de noviembre. Recordó especialmente los discursos de Döpfner y de Suenens, acentuando las peticiones que ellos hacían de que se aclararan más las cualidades requeridas en quienes iniciaban la formación para el sacerdocio, solicitando un enfoque más pastoral del proceso de formación, una formación bíblica más profunda y métodos mucho más adecuados de instrucción. Resumió también brevemente la discusión sobre el lugar que debería ocupar la filosofía tomista dentro de la formación sacerdotal (L. Vischer, *Concerning the Third Session*, 7s). Cf. también el breve informe de Vajta, «informe nº 8», 3-4 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.54).

pudieron hacer uso de la palabra porque se clausuró el debate. Además, sesenta y dos particulares y cuatro grupos presentaron observaciones escritas[116].

El veredicto fue favorable por abrumadora mayoría. Muchos padres expresaron su satisfacción general por el esquema, haciéndolo a menudo en términos calurosos, señalando especialmente el éxito del esquema en lograr un equilibrio entre la actitud conservadora y la actitud renovadora, y en integrar las diversas dimensiones de la formación sacerdotal. Varios oradores alabaron la estructura y la presentación del esquema. Éste manifiesta la voluntad del Concilio, dijo Garrone (Toulouse, Francia), de proporcionar directrices y de aplicar las enseñanzas que se encuentran en el esquema *De ecclesia*. Se manifestaron pocos deseos de que la «serie de proposiciones» se ampliara para constituir un esquema más completo, lo cual había sucedido con los esquemas sobre los sacerdotes y sobre las misiones. Döpfner, acordándose indudablemente de su propio plan anterior, pensaba que la «modesta ampliación» del esquema en septiembre y octubre había logrado el justo equilibrio, de tal manera que «un esquema largo no parece necesario: más bien lo que se necesita son ideas directrices que puedan aplicarse más tarde a circunstancias particulares».

Una actitud seriamente hostil quedó limitada sólo a unos cuantos padres. Staffa y Bacci (de la Curia) concentraron sus ataques sobre la manera de tratar de los estudios; Ruffini, sobre los estudios y sobre otras diversas cuestiones; Méndez Arceo, acerca de la castidad. Drzazga (obispo auxiliar de Gniezno, Polonia), hablando en nombre de los obispos polacos, criticó en forma más general la vaguedad y falta de profundidad del esquema, pero tenía la esperanza de que una ulterior revisión produciría un documento valioso.

Hubo una amplia aprobación de lo dispuesto en el capítulo primero, que confiaba la composición del «Programa de formación sacerdotal» a la Conferencia episcopal de cada país, a reserva de su aprobación por la Sede Apostólica, una medida que era probable que agradara a los obispos. De Barros Câmara elogiaba esta «confianza en la prudencia pastoral de los obispos y de las conferencias episcopales». Gopu (Hyderabad, India) aprobaba lo dispuesto, por considerarlo más en consonancia con la diversidad de las situaciones, ya que «los seminarios en las misiones no deben tratar de imitar de forma exacta y servil a los seminarios europeos». Tan solo unos pocos oradores formularon advertencias contra la posibilidad de que la diversidad fuera excesiva. Meyer aprobaba que se delegara en las conferencias episcopales, pero se preguntaba, no obstante, si el esquema prestaba suficiente atención a «los principios que son comunes a todas las regiones y a todos los sacerdotes». Drzazga pensaba que el esquema iba demasiado le-

116. AS III/7, 552-565, 703-747; III/8, 14-45, 171-179 para los discursos: Bueno y Monreal 552-555, Meyer 556-559, Drzazga 559-562, Colombo (Giovanni) 562-565, De Barros Câmara 703-705, Ruffini 705-708, Léger 715-717, Döpfner 711-715, Suenens 715-717, Staffa 718-723, Fernández-Conde 723-726, Sani 726-729, Gopu (Joseph) 729-731, Jäger 731-734, Botero Salazar 734-738, Flores Martín 739-743, Sauvage 743-747; III/8: Caggiano 14-16, Bacci 17s, Komba 18-20, Hurley (Denis) 21-23, Zorzi 23-27, Schmitt (Paul) 27-30, Añoveros Ataún 30-33, Pawlowski 33-36, Rivera Damas 36s, Charue 37-39, Weber (Jean) 39-42, Benavent Escuín 42-45, Garrone 171-173, Méndez Arceo 174-177, Reuss 177-179; *ibid.*, III/8, 13, 45, para los que estaban aguardando el turno para hablar, y para la clausura; *ibid.*, III/8, 239-359 para las observaciones entregadas por escrito.

jos al admitir variaciones regionales: él quería normas válidas para todos los países, porque «las dificultades en la formación de candidatos al sacerdocio son las mismas en cualquier parte del mundo».

Garrone acentuó las consecuencias que la disposición entrañaba para la Congregación para los seminarios y las universidades (él iba a ser nombrado prefecto de la congregación poco después del Concilio). Las estructuras de esta congregación tendrían que cambiar a consecuencia de la descentralización; su función consistiría en «coordinar las instituciones locales que gozaban de una nueva autonomía». Se tendría que «trascender la manera atemporal y más bien negativa en que se había acostumbrado a trabajar»; de esa manera, «varones (*viri*) de todas las regiones del mundo, con conocimiento de los lugares, tendrían que ser llamados a la congregación».

Hubo relativamente poco debate sobre el capítulo segundo, el fomento de las vocaciones, aunque la reacción favorable al esquema en su totalidad se extendía también, como era de suponer, a este capítulo. Bueno y Monreal (Sevilla, España), el primero en hacer uso de la palabra en el debate, fue uno de los pocos que discutieron extensamente la cuestión. Él admitía que había una crisis de vocaciones, teniéndose que cerrar algunos seminarios por falta de candidatos. El orador pensaba que la naturaleza de una vocación al sacerdocio debía ser definida más claramente, distinguiéndola de las diversas vocaciones naturales y sobrenaturales del laicado, y creía que la vocación sacerdotal debía reconocerse como «una gracia de Dios, por la cual un individuo, dotado de las necesarias cualidades, con recta intención y plena libertad, se ofrece a sí mismo para el sacerdocio, si es llamado por la Iglesia». Era preciso trabajar más en el fomento de las vocaciones, y aunque él reconocía el valor de los seminarios menores, acentuaba también la forma alternativa de vivir con la propia familia y asistir a las escuelas estatales ordinarias o a las escuelas católicas. Hubo unanimidad general acerca de la importancia de la familia para el fomento de las vocaciones. Drzazga y Ruffini acentuaron el valor que tenían los seminarios menores, pero Döpfner y Weber (Estrasburgo) pensaban que la vida en familia y el asistir a las escuelas ordinarias producían a menudo mejores o más maduras vocaciones; este camino se hallaba «más en consonancia con la naturaleza humana», dijo Döpfner, quien subrayó también el carácter gratuito de una vocación al sacerdocio, un don concedido graciosamente por Dios. Pawlowski (Wloclawek, Polonia) pensaba que las mejores vocaciones procedían a menudo de familias pobres y numerosas. Se admitía generalmente que había que fomentar las vocaciones al sacerdocio entre los muchachos y los adolescentes. Añoveros Ataún fue el único que hizo referencia a los candidatos ya un poco mayores al sacerdocio, y sugirió la creación de seminarios interdiocesanos especiales para ellos.

La parte principal del esquema, los capítulos tercero al sexto, y la mayor parte del debate se concentraron en los seminarios mayores. Hubo una aceptación general de que estas instituciones debían seguir proporcionando la formación básica para los sacerdotes, aunque unos pocos oradores abordaron también otros aspectos. Benavente Escuín (obispo coadjutor de Málaga, España), hablando en nombre de cuarenta y cuatro obispos, la mayoría de ellos de la Europa occidental, propuso un diaconado de, al menos, dos años de duración, después del seminario y antes de la ordenación sacerdotal. Du-

rante ese tiempo los diáconos trabajarían juntamente con los sacerdotes y vivirían en comunidad con ellos. Quería también que los seminaristas, al menos durante las vacaciones, vivieran entre los pobres y les ayudaran a resolver sus problemas. Sani (Den Pasar, Indonesia) sugirió que los seminaristas vivieran en casa y ayudaran a sus párrocos durante las vacaciones, y que se instituyera un año de labor pastoral o práctica, después del seminario y antes de la ordenación sacerdotal. Gopu sugirió también la labor pastoral durante las vacaciones del seminario, «catequizando a los muchachos y a los catecúmenos, enseñándoles los cantos litúrgicos, instruyendo a los acólitos, etc.». Era obvio además que las diversas sugerencias de un enfoque más pastoral y misionero, de mayor contacto con los laicos, influían también en la vida y la labor fuera del edificio del seminario.

La mayoría de los oradores opinaron que el esquema había logrado un buen equilibrio, en su manera de tratar acerca de los seminarios mayores, entre la conservación de lo antiguo y la introducción de nuevas ideas, así como en la integración de los diversos aspectos de la formación: el espiritual, el pastoral y el intelectual. Sin embargo, se hizo hincapié en cosas diferentes; así, algunos oradores pensaban que el esquema corría peligro de ir demasiado lejos, mientras que otros opinaban que el esquema no había ido lo suficientemente lejos. Varios padres alabaron las palabras del esquema de que en los seminarios «la formación integral de los clérigos debe seguir el ejemplo de Cristo: maestro, sacerdote y pastor». Döpfner alabó el llamamiento que hacía el esquema para que se lograra una mejor integración de la filosofía y de la teología, así como entre las diversas disciplinas de la teología, y alabó también el énfasis que el esquema ponía en el estudio de la Sagrada Escritura, «la cual debe constituir, como quien dice, el alma de toda la teología». Suenens pensaba que era necesario acentuar más la dimensión pastoral de la formación. Los sacerdotes diocesanos no son monjes, dijo, sino que «están llamados por el amor de Dios para que se pongan al servicio de las almas en el mundo». Y dada esta misión en el mundo, los sacerdotes no deben formarse al margen de él. Sin embargo, Ruffini, hablando como una persona que había dedicado treinta años de su vida a los seminarios, y que había actuado diecisiete años como secretario de la Congregación para los seminarios, encareció el valor de la disciplina y de la piedad de un seminario más tradicional; no deberían olvidarse los antiguos caminos, al introducir con toda razón nuevas ideas. Rivera Damas (obispo auxiliar de San Salvador, El Salvador) habló en términos parecidos. Sani acogió favorablemente la disposición prevista en el esquema de que se dedicara un año extraordinario a la formación espiritual, una formación que él consideraba como una especie de noviciado, y que era especialmente necesaria en los países de misión, donde los progenitores de los seminaristas eran a menudo no cristianos o cristianos recién convertidos, y carecían en su vida, por tanto, de antecedentes plenamente cristianos.

Varios oradores subrayaron la importancia que tiene el desarrollo humano y psicológico de los seminaristas. Fernández-Conde (Córdoba, España) pensaba que la espiritualidad de los seminarios había sido demasiado «angélica», insuficientemente humana, «ideal más que real, con resultados bien conocidos por todos». Alabó la insistencia del esquema en que los seminaristas «cultivaran las virtudes humanas que son apreci-

das por la sociedad civil, como la sinceridad, la cortesía, la justicia, la modestia y la caridad». Este enfoque, dijo, no tenía nada de «oportunismo apostólico», sino que se derivaba de la conexión íntima entre la naturaleza y la gracia, entre las virtudes naturales y las sobrenaturales. Meyer acentuó más bien la veracidad, la sinceridad, la fortaleza y la justicia. Citó al papa Pío XII: «En cierto sentido necesitas ser un hombre perfecto antes de que puedas ser un sacerdote perfecto». Muchos oradores destacaron que la decisión de recibir las sagradas órdenes debe ser completamente libre y madura. Weber (Estrasburgo) hizo una advertencia contra la presión que a veces ejercen algunas madres. Colombo exhortó a que aquellos que abandonaban el seminario no fueran considerados como ingratos o desertores; lejos de eso, debía ayudárseles a que encontraran un lugar adecuado en la vida civil.

Charue veía el aislamiento como un problema radical que conducía al abandono de la oración, a la indolencia espiritual, a la depresión moral y al «sincretismo místico-carnal». Él creía que el remedio principal era la formación espiritual, una «formación profunda y austera», de tal modo que los seminaristas ingresaran en el sacerdocio como personas adultas, libres de todas las huellas de infantilismo. También era necesaria una iniciación en la vida y en los ministerios de los sacerdotes. Döpfner pensaba que la manera en que el esquema trataba de la castidad se concentraba demasiado en los peligros. Quería que este tema se tratara de manera más positiva, para que los seminaristas «recibieran instrucción con arreglo a las leyes de la psicología y de la antropología, a fin de que pudieran integrar más plenamente su cuerpo y sus facultades físicas en su personalidad total, y aprendieran así a poseer su propio cuerpo de modo auténtico». Reuss, hablando como rector que fue de un seminario durante veintiún años, pedía también que se tratara del celibato de una forma más positiva. Quería que el celibato no se viera como una renuncia desagradable. Lejos de eso, el celibato es algo que se emprende por el reino de Dios y en servicio de las personas, siguiendo el ejemplo de Jesucristo. Sin embargo, Rivera Damas pensaba que el esquema iba demasiado lejos al exigir un «conocimiento claro» del matrimonio, antes de que el celibato pudiera elegirse debidamente. Encareció también la importancia de una «disciplina firme y correcta», que a menudo era menospreciada por los seminaristas en nombre de la libertad y del desarrollo personal; no había que ceder fácilmente a sus exigencias en esta materia. Pawlowski acentuó la importancia de la confesión y de la obediencia a un director espiritual.

La crítica más grave de la manera en que el esquema trataba del celibato procedió de Méndez Arceo. Lamentó el énfasis que el esquema ponía en los peligros que amenazan a la castidad y la manera legalista en que se trataba de esta cuestión. La principal razón de este enfoque tímido, dijo, estaba en la posibilidad de un cambio en la ley del celibato para los sacerdotes. Instó a que se tratara de este tema como lo hacía san Pablo, quien consideraba el celibato como «apostólico» y temporal, como un don de Dios, concedido a causa del reino de los cielos. Quería que los obispos tuvieran la potestad de dispensar a los sacerdotes de la obligación del celibato, permitiéndoles así que regresaran al estado laical.

Difícilmente podría decirse nada en contra de la insistencia con la que el esquema pedía que se dotara de personal cualificado a los seminarios. Colombo quería que se pro-

porcionara a los seminarios libros adecuados y actualizados y buenos profesores y moderadores. Botero pensaba que en el prefacio del esquema había que elogiar a los profesores y mostrarles gratitud. Sauvage (Annecy, Francia) y Weber subrayaron la importancia de la unidad entre el personal del seminario y la necesidad de que tuviera buena disposición para dialogar con los estudiantes. Añoveros Ataún hizo notar que las personas con cargos de autoridad en los seminarios son a menudo personas inteligentes pero inmaduras, «sin formación pedagógica y desconocedoras de la práctica pastoral, que confunden las dificultades de la juventud y de la pubertad con la falta de vocación, teniendo esto consecuencias desastrosas». Flores Martín acogió favorablemente la sugerencia del esquema de crear institutos para ayudar al personal empleado en los seminarios.

La importancia de la inculturación fue acentuada por varios obispos en países de misión. Komba, de Tanzania, dijo que los seminaristas deben conocer las condiciones culturales, sociales y religiosas de los pueblos a los que van a ser enviados, puesto que los sacerdotes no son enviados a personas «en abstracto», sino a personas que viven su tiempo y su cultura. Sani, de Indonesia, recomendó que los seminaristas realizaran todos sus estudios en su país de origen, y que no marcharan al extranjero para perfeccionar sus estudios sino después de la ordenación. El hecho de estudiar en el extranjero tenía fundamentalmente la consecuencia de que fuera más difícil la decisión libre y bien informada acerca de la ordenación, reducía la calidad de los seminarios del país de origen, y significaba que, en una edad decisiva, los seminaristas perdían el contacto con la vida y con los valores de su propio país.

El debate más movido tuvo por objeto el lugar de la Escolástica y especialmente de Tomás de Aquino en el plan de estudios. Muchos padres expresaron su satisfacción por el equilibrio de los estudios propuesto por el esquema, y por su apertura hacia recientes adelantos en filosofía y en teología así como en otras disciplinas[117]. Sin embargo, una minoría, acaudillada por Ruffini, Staffa y Bacci, expresaron gran pesar y preocupación de que no se concediera al Aquinate una posición de autoridad preeminente, especialmente en filosofía. Ellos consideraban esta degradación como contraria a las enseñanzas anteriores, y especialmente como un desafío al magisterio pontificio, que había aprobado tantas veces las doctrinas de Tomás de Aquino. Bacci, ciertamente, lo vio como un intento de afirmar la superioridad del Concilio sobre el Papa. Los tres formaban parte de la Congregación para seminarios y universidades –Staffa y Ruffini eran respectivamente su actual y su anterior secretario–, aunque únicamente Staffa era miembro de la correspondiente comisión conciliar, siendo su vicepresidente, pero no su secretario, como quizá se había esperado que fuera. Varios oradores mostraron su de-

117. Una medida de la desconfianza con que algunos círculos veían la renovación de los estudios encaminados a la formación sacerdotal queda reflejada en la carta que el cardenal Antoniutti, prefecto de la Congregación para los religiosos, envió a los rectores de centros de estudios y de colegios religiosos de Roma, en la que les prohibía que sus seminaristas participaran en las conferencias y debates públicos de los expertos del Concilio, a fin de que no se sintieran inquietados por lo novedoso de ciertas opiniones. La carta fue publicada en octubre en la revista hispanoamericana de ciencias eclesiásticas, de los Misioneros del Corazón de María, que comentaba que algunos expertos habían expresado ideas extremas y dudosas. La carta fue reimpresa en «Le Monde» a comienzos de noviembre (cf. Fesquet, *Journal du Concile*, 1966, 675; esta información no quedó incluida en la traducción inglesa).

sacuerdo con estos argumentos, entre ellos Colombo y Hurley, miembros ambos de la comisión, aunque quien lo hizo más vigorosamente fue Léger[118].

Hubo poca discusión acerca del capítulo séptimo, que trataba de la formación después del seminario. Se han mencionado ya las recomendaciones de Benavente Escuín y de Sani acerca de un diaconado y de una labor pastoral después del seminario, antes de recibirse la ordenación sacerdotal. Es verdad que la forma en que el esquema trataba sobre la formación posterior era muy breve y había habido alguna discusión sobre el tema en el debate anterior acerca del esquema que trataba sobre la vida y el ministerio de los sacerdotes. Sin embargo, parece que se aceptó de manera casi general que, si los seminarios mayores funcionaban como es debido, entonces todo iría bien después de la formación recibida en ellos.

El esquema fue considerado como un esquema menor, y en cierto sentido el debate fue relativamente poco tenso y escaso, especialmente habida cuenta de la reacción bastante favorable con que había sido acogido. Por otro lado, muchos de los principales protagonistas en el Concilio pronunciaron discursos. Más aún, el debate puede considerarse como un microcosmos del Concilio, como un compendio de la teología conciliar, y revelaba hasta qué punto los desarrollos que se habían producido anteriormente en el Concilio eran ahora ampliamente aceptados. La responsabilidad de las conferencias episcopales y de los distintos obispos, más que la de la Curia romana, sobre el desarrollo futuro de los seminarios y otros aspectos de la formación sacerdotal, según se hallaba expresada en el capítulo primero del esquema y en otras partes del mismo, realzaba la doctrina acerca de la colegialidad episcopal y de la autoridad de los obispos. Un antiguo énfasis en la moralidad y en las virtudes y obligaciones jurídicas estaba dejando paso a un enfoque basado más bien en la vida evangélica y en la espiritualidad bíblica. Los oradores hablaban con convicción e interés, recordando evidentemente sus días de vida en el seminario y expresando sus esperanzas para el futuro. En la totalidad del debate aparece equilibrio y armonía entre lo antiguo y lo nuevo, y de esta manera las etapas finales de la tercera sesión se ven con un aspecto más brillante.

Carraro, en un breve discurso de clausura, agradeció a los padres la forma «serena y constructiva» en que se había desarrollado el debate, y la aceptación generalmente favorable de que había sido objeto el esquema. Repitió que la responsabilidad de aplicar el esquema a los diversos lugares concretos correspondería especialmente a las conferencias episcopales y a los obispos particulares. Y prometió que todas las observaciones, tanto verbales como escritas, serían tenidas en cuenta atentamente por su comisión a la hora de proceder a la revisión del texto[119].

2) La votación y las repercusiones

La votación preliminar sobre si se podía aceptar que el esquema fuera sometido inmediatamente a una votación final, según los procedimientos anunciados el 16 de oc-

118. Cf. J. A. Komonchak, *Thomism and the Second Vatican Council*, en A. J. Cernera (ed.), *Continuity and Plurality in Catholic Theology: Essays in Honor of Gerald A. McCool SJ*, Fairfield, Conn. 1998, 53-73.
119. AS III/8, 179-181.

tubre, se efectuó después del discurso de clausura pronunciado por Carraro. El resultado, que se declaraba por abrumadora mayoría a favor del esquema, fue anunciado a última hora de la mañana: 2076 votos a favor y 41 votos en contra. Luego tuvo lugar la votación sobre las diversas partes del esquema, con resultados parecidos: los que se hallaban a favor se contaban entre 1618 y 1845; en contra se contaban entre 3 y 10, y los que habían votado *placet iuxta modum* oscilaban entre 93 y 307[120]. La comisión conciliar quedaba ligada por estos votos favorables, y por tanto no pudo efectuar sino cambios de poca importancia en su posterior revisión del texto; estas limitaciones obligadas fueron no sólo una manifestación de cortesía, sino también una desventaja para la Comisión para los seminarios, los estudios y la educación católica.

4. *La vida religiosa*

El esquema sobre la vida religiosa fue objeto de un breve debate del 10 al 12 de noviembre, aunque en cierto sentido el documento, como el del laicado, había llegado a ser superfluo por haberse tratado del tema en el *De ecclesia*. Sin embargo, muchos padres que eran o habían sido religiosos consideraban casi como una cuestión de honor el hecho de que el Concilio promulgara un documento que se refiriera a su estado como religiosos. El texto del esquema, presentado para el debate en el aula conciliar el día 10 de noviembre, incluía en un apéndice la historia de la discusión.

El comentario oficial sobre el esquema, distribuido el 9 de noviembre[121], subrayaba cómo este esquema había sido abreviado entre diciembre de 1962 y enero de 1963[122]. El texto, que constaba ahora de veinte breves párrafos (cada uno de los cuales contenía entre cuatro y diez líneas), fue presentado a los padres en un folleto que contenía también las razones para la aceptación o el rechazo de las enmiendas presentadas por escrito a la Comisión para los religiosos, presidida por el cardenal Antoniutti[123].

El informe leído por el obispo McShea (Allentown, Estados Unidos) al comienzo del debate sintetizaba los principales puntos esbozados en la documentación que acaba

120. AS III/8, 181, 222, 228, 234s, 363, 390s.

121. AS III/7, 103.

122. Cf. HV 3, 341-344. Según las directrices de la CC, el documento *De statibus perfectionis acquirendae* experimentó una ulterior revisión durante los dos meses siguientes y volvió a experimentarla –cambiándose entonces su título a *De religiosis*– durante los meses de abril y mayo de 1963, después de lo cual, en la víspera del fallecimiento del papa Juan XXIII, el documento fue enviado a los padres. El comentario hablaba sobre la labor de incorporación de las observaciones escritas de los padres, aunque de hecho el deseado debate sobre el esquema no tuvo lugar nunca en 1963. Más aún, entre finales de 1963 y comienzos de 1964, el ulterior trabajo de abreviación, con arreglo al espíritu del «Plan Döpfner», y después del traslado de importantes temas del documento ya sea al propuesto nuevo Código de Derecho Canónico o bien al capítulo sobre la santidad en la constitución *De ecclesia*, se desarrolló con poco éxito. El comentario, desde luego, acentuaba que el esquema, aunque ahora con un título distinto, había sido «reducido rigurosamente», pero la comisión responsable de él, así como la CC, siguieron reclamando algo mejor. Finalmente, el 7 de marzo de 1964, la comisión había aprobado el esquema, y entonces, en fecha demasiado cercana al período crítico de mediados de noviembre, fue posible que comenzara el debate.

123. AS III/7, 143-157. Nueve votaciones sobre los párrafos tendrían lugar el 14 de noviembre (AS III/7, 158s).

de mencionarse[124]. «Muchos se asombrarán de la brevedad» del esquema, dijo, pero la comisión se ha visto obligada a ello, y no fue decisión suya. Su actual título, *De accommodata renovatione vitae religiosae* («La adecuada renovación de la vida religiosa»), aparecía como más dinámico que los títulos anteriores y acentuaba la naturaleza propia de la vida religiosa, disipando cualquier confusión entre ella y las sociedades de vida en común o institutos seculares. La clave, por tanto, era la idea de la «adecuada renovación» de la vida religiosa, propuesta a los padres, pero hubo también un llamamiento a la solidaridad por parte de quienes habían contribuido a su nacimiento: sacerdotes, hermanos laicos y hermanos docentes. McShea hizo un claro llamamiento a los padres para que procedieran a la aprobación del esquema.

Veintiséis padres hablaron durante los tres días del debate y cuarenta y tres más presentaron observaciones escritas, además de las presentadas por las conferencias episcopales de Indonesia y de Madagascar y por la conferencia de superiores generales. Según las reglas de procedimiento, el cardenal Spellman de Nueva York fue el primero en hablar. Apreció el esquema, pero recomendó prudencia al hablar de renovación, la cual podría originar preocupación en las superioras de órdenes religiosas femeninas, que temían que el Concilio fuera a imponerles a ellas un apostolado activo. La vida contemplativa necesitaba ser protegida, para que ésta «no pareciera quedar sumergida bajo el oleaje tempestuoso del moderno activismo apostólico»[125]. En el segundo día del debate, De Barros Câmara, hablando en nombre de ciento tres obispos brasileños, expresó su aprobación del esquema, pero quería que éste fuera más específico con respecto a la autoridad que iba a presidir la renovación. Ruffini era favorable al esquema y lo consideraba necesario para que el laicado (que tenía un capítulo en el *De ecclesia* y también un esquema propio) no pareciera ser más importante que la vida religiosa. En todo caso, él quería que la renovación (citando un decreto de 1956 de la Congregación para los religiosos) quedara bien circunscrita, y que se confirmaran las normas de Pío XII para los institutos seculares. Richaud aprobaba, entre otras cosas, la eliminación del sustantivo «religioso» en favor de la expresión «vida religiosa», pero sugirió que se dijera simplemente que el esquema se refería a «los cristianos que estaban dedicados de manera especial a Dios y a las almas»; quería que se ofreciera un fundamento teológico para una vocación de amor inspirada por el Espíritu Santo, y en el plano canónico –donde había una constante corriente subterránea de tensión–, aunque él no negaba las exenciones concedidas a algunas órdenes religiosas, sin embargo deseaba que los miembros de dichas órdenes pidieran siempre permiso a los obispos diocesanos[126].

Por otro lado, Döpfner reaccionó ásperamente ante la insinuación de McShea de que la reducción del esquema había sido impuesta a la Comisión para los religiosos, y de que representaba una pérdida. Dijo que las revisiones eran necesarias, habida cuenta de las deficiencias del esquema. La renovación tenía que ser espiritual, pero debía afectar también a la mentalidad; los consejos evangélicos debían manifestar un apartarse del mundo, pero también la posibilidad de considerar ese apartamiento bajo una luz positiva y de

124. AS III/7, 138-142.
125. AS III/7, 159s.
126. AS III/7, 422-431.

cosechar de él impulsos fecundos. La crisis de la obediencia no era sólo una crisis para los súbditos, sino también para los superiores, cuando ellos no son capaces de proponer una obediencia que sea idónea para una persona adulta y madura. En una palabra, para Döpfner era una equivocación el hecho de que el esquema se limitara a repetir antiguas fórmulas piadosas[127]. Después de que Landázuri Ricketts entrara en detalles, Suenens comenzó a decir claramente: «El esquema no es aceptable»: se proponía la renovación, pero no se la expresaba; faltaba la referencia a la pobreza de Cristo, así como a su obediencia y castidad; no se decía una palabra acerca de los anacronismos en la vida religiosa que menoscaban su valor en la Iglesia; y el esquema proponía para las mujeres, incluidas aquellas que vivían en la vida religiosa, una actitud de inferioridad. Bea habló extensamente, esperando que el Concilio dijera algo importante acerca de los religiosos y las religiosas (que llegaban a un número de 300.000 y 1.200.000 respectivamente) de la Iglesia católica; el esquema dice algo, pero «no suficiente». Él esperaba que las vocaciones de todos los religiosos y religiosas, así como la diversidad de los carismas de los institutos y órdenes religiosas, pudieran quedar integrados en el Cristo total; con este fin, él propuso un prefacio teológico que ofreciera una fundamentación teológica[128].

Los discursos de los obispos y de los superiores generales –los cuales, por necesidad, pronunciaron discursos en nombre de muchos padres– fueron igualmente importantes. Charue de Namur –miembro de la Comisión Mixta que había redactado el capítulo sobre los religiosos en el *De ecclesia*– lamentó el hecho de que la Congregación para los religiosos no hubiera estado dispuesta a discutir su labor con la comisión encargada del tema en el esquema *De ecclesia*, produciendo así un documento pobre y desvaído. Moors, hablando en nombre de los obispos holandeses, propuso algunos criterios correctores de índole general. Anastasio del Santo Rosario, superior general de los Carmelitas Descalzos, hablando en nombre de ciento ochenta y cinco padres, manifestó su temor de que la adaptación condujera a la confusión. Perantoni, antiguo superior general de los Frailes Menores, hablando en nombre de trescientos setenta padres, aprobó el estilo moderado del esquema, y quiso que éste incluyera argumentos que confirmaran la necesidad de la vida religiosa y defendieran la imagen de la misma en contra de una oposición militante. Los obispos indonesios, por medio de su portavoz el obispo Sol, coadjutor de Amboina y misionero del Sagrado Corazón, estigmatizaron la dureza de la idea de renovación, idea que quedaba enunciada, pero no explicada. Sartre, un arzobispo jesuita, en nombre de doscientos sesenta y cinco padres y de doscientos cincuenta superiores religiosos, aprobaba el esquema pero pedía algunos cambios. Guilly (Georgetown, Guyana), también jesuita, y doscientos sesenta y tres padres que firmaron solidarizándose con su discurso, quería que el esquema aclarase el sentido del «apostolado» en la vida religiosa[129]; Buckley, superior general de los Maristas, y los ciento treinta padres representados por él apreciaron positivamente la continuidad existente entre el esquema y las decisio-

127. AS III/7, 431-436.

128. AS III/7, 436-446.

129. Para la actividad del obispo Guilly entre bastidores, cf. T. Conlan, *Bishop Gilly at the Council*: Letters and Notices 43 (1996-1997) 438-447 (publicación interna de la provincia británica de la Compañía de Jesús; copia del artículo en ISR).

nes de la Curia romana desde 1950, pero instaba a que los miembros de las congregaciones religiosas no fueran considerados como los «parientes pobres» de la familia. La conferencia episcopal india quería que una comisión pontificia fomentara la colaboración entre los superiores religiosos y las conferencias episcopales, mientras que la conferencia episcopal polaca mostraba su disgusto hacia esos «residuos de un esquema anterior», y quería que se elaborara en cambio un documento apropiado que acentuara la función de los religiosos en la defensa contra los ataques del ateísmo. Huyghe criticó la aridez del texto. Fiordelli mostró su agrado por el espíritu conservador del mismo, deseando que se hiciera alguna mención de los institutos seculares; Carroll, obispo auxiliar de Sydney, Australia, hablando en nombre de cuatrocientos cuarenta padres, instó a que se diera más profundidad al texto, especialmente con respecto a las relaciones entre los religiosos y los obispos, relaciones –dijo– que deben mantenerse por medio de delegados nombrados con este fin. Algunos superiores religiosos defendieron el esquema o el *status quo*. Y así, Fernández, superior general de los Dominicos, manifestó que le gustaba el esquema, porque reconocía lo que era oportuno y prevenía el desmantelamiento[130]. Lalande, superior general de la Congregación de la Santa Cruz, hablando en nombre de cuarenta y tres superiores religiosos y de otros noventa y siete padres, opinó que el esquema era inadecuado; Hoffer, superior general de los Marianistas, discutió la distinción que se hacía entre la vida activa y la vida contemplativa; Van Kerchoven, superior general de los Misioneros del Sagrado Corazón, quería una teología de la vida activa. Fueron pocos los obispos que se defendieron contra la exención de los religiosos, y sus palabras fueron discretas[131] (habían tenido ya la oportunidad de hablar en otras ocasiones, especialmente en el debate sobre el *De episcopis*), aunque Čekada dijo claramente que la exención era una cuestión clave[132].

En su discurso final McShea se defendió a sí mismo contra casi todas las objeciones presentadas, porque éstas correspondían a un texto anterior, porque eran excesivamente minuciosas, porque eran cuestiones que debían tratarse en el nuevo Código de Derecho Canónico propuesto, o porque se referían más bien al esquema *De ecclesia* o al *De episcopis*. En un punto –que fue crítico durante esa semana[133]– McShea se excedió en su propia función. Hizo notar que muchos habían insistido en la cuestión de la pobreza, pero «cuando hablan acerca de la pobreza en la Iglesia, no lo hacen con el estilo debido», y repitió que, aunque era justo recomendar el espíritu de pobreza, sin embargo, las cuestiones relativas a la índole, al grado y al uso de la pobreza debían dejarse que se ajustaran a la diversidad de las situaciones. Un tema civil se estaba entrometiendo en el Vaticano II.

La votación sobre si había que proceder a una votación detallada acerca del esquema tuvo como resultado 1155 votos a favor y 822 votos en contra[134]. Cuando Felici

130. AS III/7, 448-451.
131. AS III/7, 446-468, y para el 11 de noviembre, AS III/7, 472-491.
132. AS III/7, 491-494.
133. JCng, 10 de noviembre de 1964: «Mons. Ancel me dijo que la reunión con el cardenal Lercaro sobre la pobreza había sido excelente. En ella se leyeron únicamente los textos preparados por McGrath (excelente), por mí mismo y por Wright (aplicaciones prácticas). Estos textos serán entregados al Papa el jueves: él quiere hacer una declaración sobre la pobreza».
134. AS III/7, 555: tres votos *iuxta modum* y dos votos fueron inválidos.

anunció que esta segunda votación tendría lugar dos días más tarde, en sábado, hubo algunos, como Congar, que se sintieron preocupados por el breve tiempo que se dejaba para preparar las enmiendas, porque deseaban que los padres no tuvieran que votar simplemente *placet* o *non placet*. El resultado positivo de la votación en los días siguientes –a pesar de algunas oscilaciones algo más grandes que de ordinario– confirmó que las diversas opiniones en el debate reflejaban diversas mentalidades entre los padres[135].

5. *Hacia un cuarto y último período*

La tercera sesión del Concilio comenzó con una marcada posibilidad de que fuera necesaria una cuarta sesión. El factor decisivo para convertir esta posibilidad en certidumbre fue la necesidad de conceder un tiempo adecuado para los debates sobre los esquemas que no habían sido discutidos aún, especialmente el esquema XIII, «La Iglesia en el mundo actual»[136].

El 25 de septiembre Felici anunció la decisión de los moderadores de permitir un «breve debate» sobre cada uno de los esquemas que habían quedado reducidos a «proposiciones» durante la anterior intersesión y que habían sido destinados, durante la tercera sesión, a ser objeto de una sencilla votación sin discusión alguna en el aula conciliar. Fue asignado un día para cada uno de ellos, entre los días 10 y 16 de octubre[137]. Después de su reunión el 30 de septiembre, representantes de veintisiete conferencias episcopales o grupos de conferencias, procedentes de los cinco continentes, escribieron a los moderadores pidiéndoles que se permitiera «suficiente debate» para los esquemas que habían quedado reducidos a proposiciones. En su reunión del 2 de octubre, acordaron pedir al Papa que se concediera «atención y tiempo, en consonancia con las expectativas del mundo entero», al debate sobre el esquema XIII[138]. Este mismo grupo, en su reunión del 2 de octubre, después de consultar a aquellos a quienes representaban, acordaron que un debate adecuado sobre el esquema XIII «parece hacer necesaria una cuarta sesión», y el 11 de octubre enviaron una carta al papa Pablo VI expresándole esta opinión[139]. Entre los días 2 y 4 de octubre, cinco grupos de obispos pidieron a los mo-

135. Sobre los diversos capítulos del esquema votaron algo menos de los dos mil padres que tomaron parte. El *non placet* osciló alrededor de 60 votos. Los *placet* arrojaron un total de 871, 1049, 883, 907, 1676, 1833, 1936 y 1639. Los *placet iuxta modum* constituyeron el resto, representando así con frecuencia la mayoría en el aula conciliar (AS III/7 y III/8).

136. El 24 de septiembre «Le Monde» informaba sobre una nota facilitada por el servicio de prensa de los obispos ingleses, que se declaraba favorable a una cuarta sesión del Concilio. Las razones dadas se hallaban relacionadas evidentemente con las preocupaciones expresadas posteriormente por el cardenal Heenan en su discurso sobre el esquema XIII: «Cada obispo que tiene preocupaciones pastorales», decía la nota, «aguarda el final de esos viajes a Roma y el regreso a su grey. Pero la Iglesia es más importante que cualquier diócesis particular. Sería una solución completamente insatisfactoria para el Concilio el definir algunos principios generales y dejar luego a los expertos la tarea de interpretar los votos de los padres conciliares» (cf. Fesquet, *Journal du Concile*, 467).

137. AS III/2, 513s.

138. Mons. Etchegaray, secretario del grupo, redactó informes de las reuniones (ISR, Documentos de Etchegaray, 5.2.1, 5.3).

139. *Ibid.*, 5.4, 5.4.1.

deradores o al Consejo de presidentes o a la CC que se concediera tiempo adecuado para el debate sobre las misiones[140]. Gradualmente se fue viendo cada vez con mayor claridad la necesidad de más de un día de debate para cada «esquema de proposiciones».

Los órganos directivos del Concilio se hallaban divididos en cuanto a sus evaluaciones respecto a la necesidad de una cuarta sesión. En la reunión del Consejo de presidentes, de los moderadores y de la CC, Felici acaudilló la oposición a esta necesidad. Él consideraba el esquema XIII como el único obstáculo para finalizar el Concilio en la presente sesión; a causa del mucho tiempo que habría que dedicar a la discusión y revisión del mismo, no pensaba que fuera necesario continuar con el esquema a cualquier precio, especialmente teniendo en cuenta lo que él consideraba como la manera irregular en que el esquema había llegado a ser aprobado. Había acuerdo general en que el esquema XIII era la cuestión decisiva, a causa del tiempo que sería necesario para tratarlo debidamente. Tisserant (Curia), Cicognani, Agagianian, Gilroy y Ruffini querían que el Concilio finalizara con la actual sesión, aunque esto significara abandonar el esquema XIII o no tratar debidamente sobre él. Lercaro afirmó que todos y cada uno deseaban que el Concilio terminara, pero el esquema XIII estaba aún «inmaduro», y no podría acabarse de estudiarlo durante la presente sesión. Alfrink llamó la atención sobre el hecho de que miembros del Concilio se quejaban de la precipitación con que se estaba llevando el asunto, y que, si fuera necesaria, tendría que haber una cuarta sesión «breve». Döpfner afirmó que el esquema XIII llevaría tiempo, y que, por tanto, era necesario considerar una cuarta sesión. Suenens dijo directamente que él pensaba que una cuarta sesión era necesaria a causa del esquema XIII, «que exige que se profundice en las cuestiones que definen al Concilio». Sin embargo, la reunión se contentó con escuchar las opiniones de los diversos padres, y no se adoptó ninguna decisión[141].

Al día siguiente, 8 de octubre, Felici envió un informe de la reunión a Pablo VI. Repitió sus propias ideas acerca del esquema XIII y concluyó diciendo que «no parecía oportuno, al menos a la mayoría de los miembros de la reunión, el prolongar el Concilio a causa de un solo esquema, especialmente porque su resultado era incierto»[142]. Según Mons. Carbone, Pablo VI repitió a Felici el 7 de octubre su esperanza de que el Concilio finalizara en 1964, pero, si fuera necesario, él estaría de acuerdo en que se celebrara una breve sesión en 1965[143]. Las actas de la reunión de la CC, el día 15 de octubre, declaran sencillamente, sin especificar más, que todos los miembros de la comisión estuvieron de acuerdo en que era «oportuno» para el Concilio el que finalizara con la tercera sesión[144].

Durante el debate sobre «La vida y el ministerio de los sacerdotes», el 14 de octubre Gomes dos Santos, hablando en nombre de ciento doce obispos del Brasil y de otros países, pidió a los moderadores que desistieran de la votación sobre el esquema insatisfactorio y truncado, y que permitieran, en cambio, que se compusiera un nuevo texto, el cual

140. AS V/2, 715, 734, 767-771.

141. AS V/2, 753, 759s; cf. también AS V/3, 727s.

142. AS V/2, 761s.

143. L'Osservatore Romano, 11 de octubre de 1987, suplemento 2. No se cita la fuente, pero Carbone escribió el artículo en su condición de archivero del Vaticano II.

144. AS V/3, 29.

«sería discutido y votado en una cuarta sesión del Concilio»[145]. Más aún, la votación negativa sobre el esquema significaba que se necesitaba más tiempo para revisarlo extensamente y presentarlo de nuevo al Concilio. Congar señaló en su diario que se aplaudió al obispo Stangl (Würzburgo, Alemania), que estaba hablando en el debate sobre las Iglesias orientales, cuando aludió a la posibilidad de que hubiera una cuarta sesión[146].

La discusión del esquema XIII, «La Iglesia en el mundo actual», comenzó el 20 de octubre, y hubo un amplio acuerdo acerca de su importancia y de la necesidad de más discusión y de ulteriores consultas, antes de que el esquema estuviera preparado para la aprobación por el Concilio. Dos personajes con autoridad, ambos moderadores del Concilio, se refirieron explícitamente en el primer día del debate a la necesidad de una ulterior sesión. Lercaro, encareciendo la importancia del esquema y la necesidad de que hubiera suficiente tiempo para discutirlo y mejorarlo, consideraba que sería «difícil, casi imposible, que la ulterior elaboración y aprobación final del esquema quedara acabada durante la presente sesión», y sugirió un aplazamiento de la cuarta sesión hasta después de 1965. Döpfner, hablando en nombre de ochenta y tres obispos alemanes y de padres escandinavos, expresó que estaba de acuerdo con Lercaro. Otros oradores siguieron el ejemplo. Heenan, hablando el 22 de octubre, sugirió una demora de tres o cuatro años antes de que tuviera lugar una cuarta y final sesión, con la finalidad de que el esquema madurase debidamente[147].

El 23 de octubre Felici informó a los padres acerca de la decisión del Papa de que la actual sesión finalizara el 21 de noviembre, al mismo tiempo que les decía que «se celebraría otra sesión del Concilio, si el Papa lo decidiera»[148]. Esto hizo que una cuarta sesión fuera virtualmente cierta. El siguiente debate sobre el esquema XIII y el vivo deseo del Concilio de tener un esquema más completo y mejor sobre las misiones reforzaron la necesidad de una sesión extraordinaria.

La decisión definitiva fue anunciada a los padres por Pablo VI en su discurso de clausura de la tercera sesión, el día 21 de noviembre. Dijo: El Concilio «finalizará en la próxima cuarta sesión». De este modo indicaba que habría una cuarta sesión, y que ésta sería la última[149]. No se mencionó ninguna fecha, y hasta el 4 de enero de 1965 Pablo VI no anunció a Cicognani que la sesión comenzaría el 14 de septiembre, repitiendo que ésta sería la última[150].

6. *La donación que Pablo VI hizo de su tiara*

La donación que hizo el papa Pablo VI de su tiara tuvo lugar el 13 de noviembre, al final de la Eucaristía celebrada en la basílica de San Pedro. El Concilio no se reunió como congregación general ese día, y en este sentido el acontecimiento no forma parte del

145. AS III/4, 421.
146. JCng, 16 de octubre de 1964.
147. AS III/5, 224s (Lercaro), 229 (Döpfner) y 320 (Heenan).
148. AS III/5, 367s.
149. AS III/8, 913.
150. AAS 57 (1965) 188.

Concilio. No se halla consignado en las *Acta Synodalia*[151]. Sin embargo, podemos afirmar que ese acontecimiento pertenece en sentido amplio al Concilio; influyó y a la vez fue influido por el Concilio.

No se anunció con anterioridad que se iba a proceder a esta donación. Felici dijo sencillamente a los padres, el 12 de noviembre, que el Papa asistiría a la misa en la basílica de San Pedro a las nueve y media de la mañana del día siguiente; no mencionó la tiara[152]. La Eucaristía fue una concelebración de rito bizantino, presidida por Máximos IV Saigh, patriaca melquita de Antioquía, celebrándose aquel día la festividad de san Juan Crisóstomo. Según Caprile, la mayoría de los padres conciliares se hallaban presentes, así como una gran congregación de fieles; sin embargo, Hélder Câmara (Olinda y Recife, Brasil) ofreció una descripción bastante sombría de la escena: «Había un inmenso desasosiego en la basílica, casi vacía de padres conciliares y de fieles; se hallaba presente el cuerpo diplomático, la nobleza romana y unos cuantos invitados»[153].

Al final de la Eucaristía, Felici leyó a los padres un breve mensaje:

> Hemos oído en este Concilio muchas cosas graves acerca de la pobreza y del hambre, que van aumentando en el mundo actual –un indicio particular y terrible–. A menudo el clamor se ha escuchado en el aula conciliar, de la misma manera que fue escuchado una vez en Palestina: «Tengo compasión de la multitud». La Madre Iglesia no cesa nunca de mostrar misericordia y caridad hacia los pobres y los necesitados y de realizar buenas obras. Siguiendo esta enseñanza e imitando el ejemplo de su Fundador –«quien, aunque era rico, se hizo pobre por nosotros, a fin de que nosotros, por su pobreza, podamos llegar a ser ricos»–, la Madre Iglesia puede ser llamada la Madre de los pobres, de los necesitados y de los afligidos. El Supremo Pontífice, Vicario de Cristo, Cabeza de la Iglesia, ha decidido dar un nuevo testimonio de este amor y misericordia, ofreciendo su tiara a los pobres y necesitados[154].

Durante el prolongado aplauso que siguió al mensaje de Felici, Pablo VI descendió de su trono, situado bajo el baldaquino de bronce de San Pedro para celebrar la Eucaristía, y llevando en sus manos la tiara, que le había sido regalada por los fieles de Milán con motivo de su coronación como Sumo Pontífice, la colocó sobre el «altar conciliar» –el altar que se había utilizado para la concelebración aquel día y que se utilizaba habitualmente para las eucaristías conciliares–. Después se dirigió a la capilla de San Wenceslao para bendecir las imágenes de los santos Cirilo y Metodio, de conformidad con una petición formulada anteriormente por los obispos checos, y luego abandonó la basílica.

No se vio de inmediato qué iba a suceder con la tiara. Circularon rumores de que iba a ser vendida en el mercado por el cardenal Spellman de Nueva York. De hecho, como

151. La fuente básica es L'Osservatore Romano (14 de noviembre de 1964) 1. Caprile IV, 431s, ofrece un resumen y añade algunas cosas. Mientras no se señale lo contrario, el relato siguiente procederá de estas dos fuentes.

152. AS III/7, 471.

153. L. C. Marques, *O Carteggio Conciliare di Mons. Hélder Pessoa Câmara*, tesis doctoral no publicada, Universidad de Bolonia 1998, 508 (Circular 72 correspondiente a los días 13/14 de noviembre de 1964).

154. Caprile IV, 431.

explicó Spellman más tarde en una conversación mantenida con su clero, la tiara fue entregada a los Estados Unidos de América en reconocimiento por la generosa ayuda que los católicos americanos habían concedido a los países pobres en años recientes[155]. La tiara fue exhibida en la catedral de San Patricio en Nueva York y en otros lugares diversos, quedando finalmente de manera permanente en el Santuario Nacional de la Inmaculada Concepción en Washington.

Se pensó seguramente que la donación hablaría por sí misma, sin la necesidad de ulteriores palabras o explicaciones, aparte del breve mensaje de Felici. Fue aquel tipo de gesto simbólico y espontáneo –aunque seguramente se había reflexionado cuidadosamente sobre él– al que Pablo VI era tan aficionado. El frecuente énfasis que se puso en la pobreza durante el debate sobre el esquema XIII ofrece un contexto. Algunos oradores en el debate mencionaron expresamente el antitestimonio que suponían las costosas insignias episcopales y otros signos de triunfalismo: Soares de Resende, Zoghby, Gollande Trindade y Frings. El papa Pablo VI era bien consciente del vigoroso discurso pronunciado en el aula conciliar sobre la pobreza por el laico James Norris el 5 de noviembre, y Caprile sugiere que el discurso influyó en el Papa[156]. Hay que tener en cuenta también la actividad del grupo «La Iglesia de los pobres»[157] y la composición del informe de Lercaro sobre la pobreza durante la tercera sesión. *La Civiltà Cattolica*, al informar sobre la donación de la tiara, señaló el hincapié que el Papa hacía en la pobreza y su responsabilidad en la materia, expresada en varios discursos durante los días que precedieron inmediatamente al 13 de noviembre[158]. La próxima visita del Papa a la India, un país donde se hallaba muy extendida la pobreza y donde existía además un fuerte contraste entre ricos y pobres, había sido anunciada el 18 de octubre.

La donación puede considerarse como un situarse en el camino de en medio. Por un lado, Pablo VI estaba haciendo algo concreto en materia de pobreza y mediante un considerable sacrificio, porque la tiara, regalo de los fieles de su anterior diócesis, era muy apreciada por él. El Papa no llevó jamás ninguna otra tiara, aunque no renunció formalmente a su uso. Según Caprile, algunas otras insignias de su ministerio, como el baldaquino portátil y los *flabelli* (grandes abanicos), también desaparecieron. Se manifestaron otras señales de una sencillez más austera, incluso en el empleo de las vestiduras pontificias[159]. Por otro lado, el Papa no siguió, ni recomendó a otros que siguieran, las sugerencias más radicales de algunos padres con respecto a la pobreza. Como en casos parecidos, quedó un elemento de ambigüedad en el gesto. Congar vacilaba, temiendo que apareciese en sustitución una nueva tiara, y que el signo no pasara de ser un

155. L'Osservatore Romano (2 de diciembre de 1964) 2.

156. Caprile IV, 338, nota 8.

157. Para entonces la actividad del grupo «La Iglesia de los pobres», que había celebrado una reunión importante el 13 de noviembre (Documentos de Lercaro, 445 y 630), debía orientarse a explorar una manera diferente de presentarse más a sí misma en el Concilio. En octubre había concebido la idea de que se adoptara un «gesto» que mereciera tal atención. Houtart a Lercaro, 22 de octubre de 1964, Documentos de Houtart, 79: el objeto de tal aspiración sería expresado por Lercaro al Papa en una reunión del 19 de noviembre de 1964, Documentos de Lercaro, 446-448.

158. La Civiltà Cattolica 115 (1964), parte 4ª, 507s.

159. Caprile IV, 431.

gesto delicado y espectacular, pero sin ulteriores consecuencias. Anotaba en su diario: «En pocas palabras, ¡es necesario que él deposite sobre el altar no *una* tiara, sino *la* tiara!». Incluso el acto de descender del trono de la «silla gestatoria», que algunos consideraron como un abandono definitivo, dejó a Congar sumido en dudas: «¿Será el comienzo de una revisión del señorío? ¿Hasta dónde llegará?»[160].

Surgió, como es natural, la cuestión de si los obispos debían participar en estos gestos, despojándose a sí mismos de algunas insignias. Se cuenta que Thomas Roberts, arzobispo retirado de Bombay, sugirió que se pasara una cestilla para que los obispos fueran depositando en ella sus anillos. Hélder Câmara aprobó el que se prescindiera de los anillos episcopales y de las cruces pectorales[161]. Sin embargo, las sugerencias en este sentido quedaron atenuadas por el anuncio hecho por Felici el 16 de noviembre de que, después de una madura consideración, la mejor manera de atender a las necesidades de los pobres parecía ser la de que aquellos padres que quisieran seguir el ejemplo del Papa entregaran una suma de dinero al Papa, por conducto del secretario de Estado, como lo había hecho ya –señalaba él– el colegio de cardenales y los secretarios del Concilio[162].

Las reacciones en la prensa fueron favorables, aunque en general no resultaron muy llamativas. Se han mencionado ya el artículo en *L'Osservatore Romano* y la breve noticia en *La Civiltà Cattolica*. *L'Avvenire d'Italia* ofreció un extenso artículo de portada, escrito por su editor en jefe, Raniero La Valle, en el que especulaba sobre el significado de este «gesto simbólico» en favor de los pobres. Suponía «un estilo y una actitud de pobreza, de los que la Iglesia debía dar testimonio ante el mundo, de tal manera que la Iglesia pudiera ser reconocida auténticamente como la Iglesia de los pobres y, por tanto, como una Iglesia pobre». Si tal cosa significaba una renuncia permanente a la tiara, tendremos que aguardar y ver para saberlo. Mostraba que la pobreza ha de expresarse en actos, en el sacrificio personal, y no precisamente en palabras. ¿Significaría esto que la Iglesia abandonaba el poder temporal, por cuanto la tiara simbolizaba especialmente la autoridad temporal del Papa? Semejante abandono podía conducir a una «paz civil, no sólo en Italia, entre la Iglesia y el Estado, entre el César y Dios». Sin embargo, La Valle observaba que sería inapropiado que los obispos renunciaran a sus anillos y a sus cruces pectorales a imitación del Papa, porque estos objetos simbolizaban su ministerio espiritual, que ellos no deberían abandonar nunca, mientras que la tiara simbolizaba el poder temporal. Hizo notar, además, la preocupación por los pobres y por una Iglesia pobre, sentida por muchos padres –el más notable de ellos era Lercaro–, en el reciente debate sobre el esquema XIII.

Le Monde, en los días 15 y 16 de noviembre, prestó atención por primera vez a la donación de la tiara, en las informaciones que dedicaba al Concilio. Un artículo de fondo, escrito por Henri Fesquet, acentuaba los llamamientos de varios padres en favor de una mayor pobreza y sencillez en la Iglesia, manifestadas incluso en la manera de ves-

160. JCng, 13 de noviembre de 1964.

161. Rynne III, 272; P. Hebblethwaite, *Paul VI: The First Modern Pope*, London 1993, 398; Marques, *Carteggio Conciliare*, 509.

162. AS III/8, 45.

tir y en las insignias de los prelados, y situaba la acción del Papa dentro de este contexto. Se contemplaba a Pablo VI en seguimiento de Cristo Rey, que se identificó a sí mismo con los pobres y los humildes, y prosiguiendo con el *aggiornamento* de la Iglesia, deseado vivamente por Juan XXIII. Un artículo más secundario subrayaba los orígenes «profanos» de la tiara, el principal símbolo del poder temporal del Papa, y se preguntaba si la donación de la tiara significaba el abandono permanente de ese poder. *La Croix*, el 14 de noviembre, ofrecía en portada un artículo escrito por Noël Copin, «El Papa entrega su tiara en favor de los pobres», artículo que acentuaba la libertad y carácter sobresaliente de Pablo VI. Con este gesto personal, observaba, realizado con espíritu de caridad, pobreza y humildad, el Papa –a pesar de todo– sigue siendo siempre el Papa, con tiara o sin tiara. Así que, en vez de ir en pos de los obispos, Pablo VI les estaba dando un ejemplo, a ellos, a la Iglesia entera y a todos los cristianos.

Los semanarios y otras publicaciones periódicas guardaron silencio generalmente, en parte, sin duda alguna, porque era difícil decir mucho más acerca del acontecimiento, que no tuvo ninguna consecuencia obvia, debido en parte a que las etapas finales de la tercera sesión del Concilio y el viaje de Pablo VI a la India parecían más importantes. *La Documentation Catholique* ofreció una fotografía de la ocasión en la portada de su número del 6 de diciembre, pero sin hacer ningún comentario. Las *Informations Catholiques Internationales*, del 1 de diciembre, contenían un breve artículo que reflexionaba acerca de cómo los obispos y la Iglesia en general responderían a la iniciativa del Papa. *Echo der Zeit*, el día 22 de noviembre, en un breve artículo, veía a Pablo VI siguiendo la tradición de Pío X, que había sustituido en su tiara algunas piedras preciosas por otras artificiales, entregando a los pobres el dinero obtenido con ello. *Études*, *La Pensée Catholique*, *Choisir*, *Herder Korrespondenz*, *Stimmen der Zeit*, *Testimonianze*, *Razón y Fe*, *The Tablet* y *The American Ecclesiastical Review* no hicieron mención alguna de la donación en sus extensas informaciones dedicadas al Concilio[163].

7. *Un texto sobre el matrimonio*

La finalidad del *votum* «Sobre el sacramento del matrimonio» era la de proporcionar al Papa un texto que pudiera ser utilizado en la revisión posconciliar del Código de Derecho Canónico. No pretendía ser un decreto del Concilio; el plan de semejante decreto fue abandonado durante la anterior intersesión, como parte de la abreviación general de los esquemas debida al «Plan Döpfner», y porque se hizo patente que el esquema XIII, «La Iglesia en el mundo actual», iba a contener una sección sobre el matrimonio y la familia[164].

El breve texto del *votum* había sido enviado a los padres en los meses de abril y mayo; como resultado de las observaciones presentadas y de otras consideraciones, la Co-

163. La donación no se menciona en la sección, *Gli atteggiamenti dell' opinione pubblica sugli interventi di Paolo VI durante il secondo e il terzo periodo del Concilio*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, Brescia 1989, 431-559, que estudia las informaciones que la prensa ofreció sobre el Papa en muchos países durante el Concilio.

164. Cf. HV 3, 343s. Cf. también Johannes G. Gerhartz, *Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion*: Theologie und Philosophie 41 (1966) 376-400.

misión para los sacramentos, encargada del *votum*, elaboró un texto algo más completo, que ella aprobó en su reunión del 14 de octubre. El texto más extenso, que iba a ser el tema del debate en el aula conciliar, fue distribuido a los padres el 10 de noviembre en un folleto que contenía ambos textos en columnas paralelas[165].

El *votum* tenía una finalidad en buena parte canónica. Sus tres primeros párrafos hablaban de la dignidad del matrimonio, y de la obligación y la solicitud de la Iglesia al velar por la disciplina del mismo. El párrafo nº 4 proponía una simplificación de los impedimentos para el matrimonio, reduciéndolos a los más importantes; el nº 5 trataba de los matrimonios mixtos –es decir, de los matrimonios entre católicos y no católicos– y sugería con respecto a ellos varias normas acordes con el espíritu de los decretos sobre el ecumenismo y la libertad religiosa; el nº 6 proponía algunas simplificaciones con respecto a la forma canónica del matrimonio; el nº 7 se ocupaba del procedimiento en causas matrimoniales, instando a una mayor eficiencia en los procesos en que se trataba de casos de anulación. Los dos últimos párrafos eran de carácter más pastoral: normas para la preparación de quienes se proponían contraer matrimonio, así como la atención pastoral a los cónyuges después del matrimonio.

El debate en el aula conciliar tuvo lugar el jueves 19 de noviembre y el viernes 20, los dos últimos días de trabajo de la tercera sesión. El debate debe contemplarse en el contexto de esta atmósfera de «fin de sesión».

La introducción al debate sobre el *votum* fue pronunciada por el cardenal Masella, presidente de la Comisión para los sacramentos y prefecto de la Congregación para los sacramentos. Esbozó la labor anterior de su comisión y la reducción de esa labor al actual *votum*. Afirmó que el texto se ocupaba del matrimonio desde un punto de vista meramente disciplinar, mientras que las dimensiones doctrinales y morales del matrimonio eran tratadas en otros diversos esquemas. Los matrimonios mixtos constituían el tema más importante, pero él dejaba que Schneider se ocupara de tratar este asunto. Concluyó dando las gracias a los padres por sus contribuciones, y a los miembros, expertos y consultores de su propia comisión[166].

El arzobispo Schneider, de Bamberg, uno de los tres vicepresidentes de la comisión, presentó a continuación su informe en nombre de dicha comisión. Dijo que el *votum*, siguiendo lo requerido por la CC, trataba de actualizar los diversos aspectos de la disciplina canónica del matrimonio. Su finalidad consistía en ofrecer principios para la próxima revisión del Código de Derecho Canónico, sin entrar necesariamente en detalles particulares. Esbozó la estructura del *votum* y habló brevemente sobre algunas de sus partes. Con respecto a los matrimonios mixtos, existía un poco menos de rigor, pero la Iglesia estaba obligada a mantener la ley divina más bien que a apelar a las conciencias individuales. Señaló que algunos padres habían preguntado por qué el *votum* no discutía el control de la natalidad, y la respuesta era que la cuestión no entraba dentro de la competencia de la comisión, ya que correspondía a la fe y a la moral, no a la disciplina del sacramento[167].

165. AS III/8, 467-475, 480.
166. AS III/8, 475-478.
167. AS III/8, 479-482.

Catorce padres hablaron en el debate: uno de ellos lo hizo el 19 de noviembre; los demás, al día siguiente. Otros trece padres estaban esperando su turno para hablar, cuando el debate se dio por clausurado. Además, setenta y un padres presentaron observaciones por escrito[168].

Los matrimonios mixtos fueron la cuestión predominante en el debate. Diez de los catorce padres se centraron por completo o en gran parte en esta cuestión, incluidos los seis padres de países de lengua inglesa que hicieron uso de la palabra: Ritter, Spellman y Krol (Philadelphia), de los Estados Unidos; Gilroy, de Australia; Conway, de Irlanda, y Heenan, de Inglaterra. Los enfoques variaban considerablemente, reflejando especialmente las diferentes situaciones de los países de los que procedían los oradores, así como las distintas perspectivas adoptadas por los oradores mismos.

Los americanos se hallaban divididos acerca de la cuestión. Ritter, hablando en nombre de veinticuatro padres, la mayoría de ellos de fuera de los Estados Unidos, acogió favorablemente la manera en que el *votum* trataba el asunto. Pensaba que protegía bien el derecho fundamental a contraer matrimonio, y lograba mantenerse en el camino de en medio entre la rigidez y el laxismo, preservando la necesidad de una forma católica para la validez de un matrimonio mixto, pero permitiendo que el ordinario del lugar concediera la dispensa de ella. Spellman, cuyo discurso fue pronunciado por su obispo auxiliar John Fearns, porque el cardenal se hallaba ausente en Nueva York, habló en nombre de más de cien obispos de los Estados Unidos, aunque no se mencionaron sus nombres. Él pensaba que el *votum*, en su forma actual, «perjudicaría gravemente al bien espiritual del país», porque tendía hacia el laxismo. Imponía cambios que quizá fueran buenos para algunos países, pero que no resultaban adecuados para una «sociedad pluralista». En particular, era inapropiado para la sociedad americana el poder conceder la dispensa de la forma en los matrimonios mixtos, ya que se trataba de una sociedad en la que los católicos esperaban que sus matrimonios se celebraran en una iglesia católica, no en una no católica ni en un registro civil. Más aún, la expresión «por razones graves» en virtud de las cuales podía concederse la dispensa era una expresión demasiado vaga y se prestaba a abusos. Krol apoyó en general a Spellman. Reconoció que era difícil para el *votum* acomodarse a los diferentes países, como sucedía también con los decretos sobre el ecumenismo y sobre la libertad religiosa. Sin embargo, se pretendía que el Concilio fuera pastoral lo mismo que era ecuménico, y por esta razón el orador quería que se reforzara la naturaleza católica de los matrimonios mixtos. Él pensaba también que la expresión «por razones graves» era demasiado vaga para aducirla como fundamento para dispensar de la forma, y quería que ambos contrayentes prometieran que sus hijos iban a recibir una educación católica.

Los demás obispos de lengua inglesa apoyaron la línea más dura. Gilroy quería que las promesas de los contrayentes con respecto a la educación católica de sus hijos se hicieran en presencia del párroco o de su delegado, y deseaba que se suprimiera la cláu-

168. AS III/8, 483-485, 621-635, 652-670 para los discursos: Gilroy 483-485, Ruffini 621-623, Bueno y Monreal 623-626, Döpfner 626-629, Ritter 629-631, Spellman 631-633, Krol 633-635, Renard 652s, Charrière 654-656, Taguchi 656-658, Heenan 658-660, Moors 660-666, Conway 667s, Djajasepoetra 669s; *ibid.*, 554 para quienes estaban esperando su turno para hablar; 679-776 para las observaciones presentadas por escrito.

sula del *votum* que autorizaba al ordinario del lugar para permitir que el matrimonio se celebrara en presencia de un funcionario civil o de un ministro eclesiástico no católico. Heenan apoyó las medidas adoptadas en el *votum* para que los oficios de las nupcias de los matrimonios mixtos tuvieran más carácter de celebración; sugería que en algunas regiones, hasta entonces, esas nupcias se habían parecido más a funerales que a enlaces matrimoniales, con la ausencia de velas encendidas, de flores y de música de órgano. El orador aprobaba también que la pareja se dirigiese luego a la iglesia del cónyuge no católico para orar y para recibir una bendición. Por otra parte, él quería que el texto se reforzara con respecto a la educación católica de la prole, en parte a causa de la difusión del indiferentismo religioso, que él consideraba que se estaba extendiendo a algunos países anglófonos como Australia, Nueva Zelanda, Canadá y los Estados Unidos, y en parte porque «otras Iglesias cristianas no se consideran a sí mismas como las únicas verdaderas, mientras que los católicos confiesan que la Iglesia es una, santa y católica» –una línea argumental que le mereció el reproche del arzobispo de Canterbury y de otros eclesiásticos anglicanos–[169]. Conway, hablando por su propia experiencia en Irlanda del Norte, reconoció que había no católicos en su región que eran «buenos cristianos, personas rectas que llevan el amor de nuestro Señor en sus corazones», pero, por otra parte, él pensaba que «todos están de acuerdo en que los matrimonios mixtos son indeseables». La cuestión «afecta profundamente a la salvación de las almas» y «al bien de la religión como tal», y él quería que el texto del *votum* se reforzara en cuanto a las obligaciones de los cónyuges de educar católicamente a sus hijos.

Taguchi (Osaka, Japón), miembro de la Comisión para los sacramentos, hablando en nombre de «muchos obispos del Japón y de otros países», veía los beneficios de los matrimonios mixtos en los países de misión; conducen frecuentemente a conversiones a la fe católica, y la liturgia de la misa nupcial es atractiva para los no cristianos y los mueve hacia la religión católica, ayudando así mucho a la propagación de la fe. Él pensaba que el *votum* mostraba un buen equilibrio. Así lo creía también Döpfner, quien afirmaba que los matrimonios mixtos son la «cruz real» de las relaciones entre cristianos, y que el esquema respeta las exigencias de la ley divina así como los principios en que se basan los decretos sobre el ecumenismo y sobre la libertad religiosa. Charrière (Lausana, Suiza) y Moors, otro miembro de la Comisión para los sacramentos, hablando en nombre de los obispos suizos y de los holandeses respectivamente, adoptaron también un enfoque positivo. Moors acentuó el carácter bautismal del matrimonio entre dos cristianos, y quería que el *votum* incluyera no sólo un reconocimiento explícito de la libertad religiosa de la que disfrutan ambos cónyuges en semejante matrimonio, sino también un estímulo dirigido a los mismos para que trabajen en favor de «la unidad de la Iglesia, tan deseada por Cristo».

Con respecto a otras cuestiones que aparecían en el *votum*, Ruffini y Bueno y Monreal, de Italia y de España respectivamente, tenían intereses parecidos. Ambos se preocupaban de las relaciones entre la ley canónica y la ley civil en el matrimonio. Bueno y Monreal quería que hubiese una armonización entre las dos leyes, un deseo manifestado también por Moors. Ruffini quería que se expresara más claramente la competencia

169. Rynne III, 231.

de la Iglesia en el matrimonio, una competencia que él consideraba como total, exceptuados «los efectos puramente civiles del matrimonio». Ruffini esperaba que el esquema se expresara en contra del divorcio civil y, en un tenor parecido, Bueno y Monreal instaba a que se acentuara más la indisolubilidad del matrimonio. Ruffini ponía de manifiesto la invalidez de los matrimonios contraídos en contra de lo prescrito en el derecho canónico; Bueno y Monreal aceptaba que un matrimonio civil pudiera ser válido, pero los contrayentes permanecerían fuera de la comunión de la Iglesia hasta que se sometieran a la autoridad de la misma. Ambos padres acogieron con satisfacción las secciones del *votum* que se referían a la reducción de los impedimentos para el matrimonio; a la resolución más rápida de los procesos matrimoniales en los tribunales eclesiásticos, una medida acogida también satisfactoriamente por Taguchi; y a la necesidad de que se preparase a los contrayentes antes de la celebración del matrimonio. Ruffini alabó también la sección sobre la atención pastoral prestada a la pareja después del matrimonio. Renard (Versalles, Francia), hablando en nombre de cien obispos franceses, dedicó su discurso al tema de la preparación que debía preceder al matrimonio entre católicos bautizados que habían abandonado hacía mucho tiempo la práctica de su religión, pero que, a pesar de todo, querían contraer matrimonio en una iglesia católica.

La crítica más radical del *votum* procedió de Djajasepoetra (Yakarta, Indonesia), que hablaba en nombre de veintinueve padres de Indonesia y de otras regiones de Asia. Pensaba que la definición que se hacía del matrimonio al comienzo del esquema como «un contrato sagrado de amor, instituido por Dios para la propagación digna de la estirpe humana y la protección de la sagrada ley de la vida», era demasiado occidental e inaplicable a lugares tales como Indonesia, África, Pakistán, India y China. Citaba las palabras dirigidas por una mujer pakistaní a personas de Occidente: «Vosotros contraéis matrimonio porque amáis, nosotros amamos porque estamos unidos en matrimonio». Y sugería como una definición mejor: «Una comunidad sagrada y humana de vida entre un hombre y una mujer, instituida por Dios para el establecimiento de una familia». Afirmaba que carece de realismo y no es equitativo el dar la prioridad al amor, porque fuera de Occidente el matrimonio es concertado a menudo por los progenitores de la pareja, y el amor mutuo va creciendo gradualmente como el fruto del matrimonio.

Conway lamentaba el escaso tiempo de que disponían los padres para examinar el esquema. Ocho días (contados presumiblemente desde la fecha del 10 de noviembre, en que se distribuyó el texto del *votum*), días repletos de muchas otras ocupaciones, eran un tiempo demasiado breve para examinar cambios complejos en la legislación sobre un tema tan importante; ningún parlamento ni asamblea nacional permitiría tal precipitación, opinaba él. Otros padres tenían miedo de la larga demora antes de la revisión final del Código de Derecho Canónico. Charrière pensaba que era inadmisible aguardar a esa revisión. Ritter quería que las normas contenidas en el *votum* entraran en vigor lo antes posible. Döpfner sugería que se pidiera al Papa que promulgase un *motu proprio* sobre los matrimonios mixtos, de conformidad con las ideas expresadas por los padres. Renard esperaba que se publicase una «instrucción pastoral» sobre la preparación para el matrimonio.

Como el tiempo era escaso, el debate terminó sin que Schneider pronunciara un discurso de clausura. Se presentó a los padres la moción de si deseaban que el *votum*, tal

como había sido debatido en el aula conciliar, juntamente con todas las observaciones que se habían formulado, fuera presentado al Papa para que él adoptara una decisión, quedando entendido que los padres podrían enviar más observaciones hasta final de mes. De esta manera algo vaga, la moción fue aprobada por 1592 votos a favor y 427 votos en contra[170].

8. *El grupo «La Iglesia de los pobres» y el informe de Lercaro sobre la pobreza*

Los orígenes del grupo «La Iglesia de los pobres» –denominado también el Grupo del Colegio belga, porque sus reuniones se celebraban habitualmente en ese colegio en Roma– y la función desempeñada por ella durante las sesiones primera y segunda del Concilio ya se han estudiado antes[171]. La tercera sesión presenció una fragmentación y una función algo reducida del grupo, pero miembros particulares del mismo hicieron importantes aportaciones[172].

En la víspera y a comienzos de la tercera sesión, Ancel y Mercier (Laghouat, Argelia), que habían sido miembros dirigentes del grupo desde sus comienzos, elaboraron programas para el grupo con diferentes subrayados y los distribuyeron entre los miembros. El de Mercier, titulado «En la víspera de la tercera sesión» y que llevaba fecha del 8 de septiembre, adoptaba un enfoque pastoral y práctico, se preocupaba especialmente de los problemas de la pobreza en el Tercer Mundo y recomendaba que se hicieran diversos gestos simbólicos. El programa de Ancel, titulado «La Iglesia de los pobres» y que llevaba fecha del 12 de octubre, era más teórico. Se oponía a los gestos simbólicos que atraían la atención sin producir ningún cambio profundo; su interés residía en la conversión de la Iglesia a la pobreza, y esto requería una labor teológica. Más aún, él quería que la reflexión teológica fuera emprendida por las comisiones conciliares y las facultades de teología, y adoptaba una actitud crítica ante el enfoque pastoral. Mucho se ha escrito, dijo, con arreglo a este enfoque, pero no se ha realizado ninguna investigación seria. Por otro lado, para Mercier, el misterio de la pobreza debía primeramente vivirse, y sólo después podría definirse. Se sentía escéptico acerca de la capacidad del Concilio para realizar los cambios necesarios, y prefería que, en vez de eso, se dirigieran llamamientos directos al Papa.

Los diferentes enfoques de Ancel y de Mercier eran sintomáticos de las tensiones existentes dentro del grupo, que habían salido ya a la superficie durante la segunda sesión, y que demostraron ser difíciles de reconciliar. Hubo unas cuantas personas que se adhirieron al grupo durante la tercera sesión: Bettazzi, obispo auxiliar de Lercaro en Bolonia; Gand, obispo coadjutor de Lille; Haddad, obispo melquita de Beirut. Esto

170. AS III/8, 672, 675.

171. Cf. HV 2, 196-199; HV 3, 153s.

172. Para lo que sigue, cf. Denis Pelletier, *Une marginalité engagée: le groupe «Jesus, l'Église et les pauvres»*, en *Commissions*, 63-69. Cf. también D. Menozzi, *Li avrete sempre con voi*, Torino 1995, 173-189. En cuanto a Lercaro, cf. G. Alberigo, *L'esperienza conciliare di un vescovo*, en G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, Bologna 1984, 38-50; Id., *L'evento conciliare*, en A. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro: vescovo della chiesa di Dio (1891-1976)*, Genova 1991, 131-138.

constituiría un total aproximado de cincuenta padres y de varios expertos, suponiendo que continuaran siendo miembros la mayoría de los ya existentes durante la segunda sesión. Sin embargo, el grupo celebró únicamente dos reuniones plenarias durante la tercera sesión, el 9 de octubre y el 13 de noviembre (no se conocen los números de las personas asistentes), en contraste con las reuniones plenarias casi semanales que se habían celebrado durante la segunda sesión. Himmer (Tournai, Bélgica) habló así para, al menos, algunos de los miembros del grupo:

> Durante la tercera sesión nos dimos cuenta de la dificultad de organizar reuniones numerosas, porque la vida de los obispos se encontraba absorbida ya por conferencias. Algunos de nosotros dijimos claramente que, en la actitud de estar abiertos hacia los problemas de los pobres y de la pobreza, era necesario evitar inútiles repeticiones y había que orientar el propio impulso hacia la responsabilidad individual y las iniciativas personales[173].

En un nivel más individual, tres miembros del grupo pertenecían a la Comisión Mixta encargada del esquema XIII: Helder Câmara, Larráin Errázuriz (Talca, Chile) y Blomjous (Mwanza, Tanzania). Se añadió a ellos un cuarto miembro, González Moralejo (obispo auxiliar de Valencia, España), después de finalizada la tercera sesión. Varios miembros del grupo hablaron sobre la cuestión de la pobreza en el debate acerca del esquema, y el tema ocupó el primer plano de la discusión.

Un notable logro del grupo fue la redacción de un documento que contenía dos mociones dirigidas al Papa: «La sencillez y la pobreza evangélica» y «La primacía que tiene en nuestro ministerio la evangelización de los pobres», así como la recogida de firmas a favor del documento. A Mercier se debió la iniciativa del documento en cuestión, el cual se escribió en nombre del grupo. La primera moción tomó como punto de partida la exhortación de Pablo VI a la práctica de la pobreza evangélica en su encíclica *Ecclesiam suam*. Esta moción expresaba la buena disposición de los obispos para renunciar a títulos tan solemnes como «eminencia», «excelencia» y «señoría», y para sustituirlos por el simple apelativo de «padre» o de «obispo», para llevar «sencillas insignias y vestiduras cuyo significado religioso era evidente», y para vivir y trabajar de una manera más evangélica y espiritual. La segunda moción hacía referencia también a la *Ecclesiam suam*, y daba prioridad al apostolado entre los más necesitados, aquellos que a menudo son los que más alejados se hallan de la Iglesia y, sin embargo, son los que están dispuestos más favorablemente hacia el Evangelio, incluidas las personas que viven en el Tercer Mundo; recomendaba también un reavivamiento del movimiento de los sacerdotes obreros[174].

Entre el 13 de octubre y el 23 de noviembre el grupo consiguió las firmas de quinientos padres, y más tarde algunas firmas más, en favor del documento que contenía las dos mociones. El documento y los signatarios fueron considerados secretos, y estos últimos permanecieron en buena parte sin identificar, aunque Lercaro, en su informe del 19 de noviembre dirigido al Papa, dijo que la lista estaba encabezada por siete carde-

173. Documentos de Himmer, 80, citado en Pelletier, *Une marginalité*, 85.

174. El texto latino original del documento se encuentra en los Documentos de Lercaro, ISR, XII, 442a; una traducción francesa se encuentra en *ibid.*, XXII, 444 (antigua numeración: 22/1964). Una traducción italiana del texto francés puede verse en G. Lercaro, *Per la forza dello spirito*, 164-166.

nales: Liénart, Feltin, Richaud, Lefebvre, Gerlier (Lyón, Francia), Léger y Suenens. Es discutible hasta qué punto se puede considerar a Lercaro como miembro del grupo. Le invitaron a adherirse, pero él sólo asistió personalmente a una de sus reuniones, la última de las celebradas durante la segunda sesión, el 29 de noviembre de 1963. Su labor como presidente del *Consilium* litúrgico, dijo, le impedía su presencia habitual. Envió a Giuseppe Dossetti, su teólogo y consejero, para que asistiera como representante suyo a las reuniones durante la segunda sesión. Y Bettazzi, su obispo auxiliar y vicario general, se unió al grupo durante la tercera sesión. A Lercaro, nombrado recientemente moderador del Concilio, se dirigió Pablo VI, el 10 de octubre de 1963, al final de una reunión de los moderadores, pidiéndole al cardenal que examinara el material elaborado por el grupo «La Iglesia de los pobres», con el fin de utilizarlo en los decretos del Concilio. Hubo alguna decepción entre los miembros del grupo por el hecho de que no se les pidiera que presentaran ellos mismos, más directamente, sus propios puntos de vista, y de que se les pasara por alto en este sentido; inevitablemente se produjo alguna tensión entre el grupo y Lercaro.

Ante la insistencia de Pablo VI, Lercaro volvió seriamente, en septiembre de 1964, a la tarea de responder a la petición formulada por el Papa el año anterior. Once obispos fueron invitados a constituir un comité asesor, siendo sugeridos sus nombres por Ancel. Tres miembros de «La Iglesia de los pobres» se hallaban entre los once: Ancel, Himmer y Coderre. Congar dijo que Ancel le invitaba a que fuera su experto juntamente con D. Mollat, una invitación que Congar aceptó con alegría[175]. Sin embargo, el informe pertenece a Lercaro y suponemos que a Dossetti, más que al grupo de «La Iglesia de los pobres»[176]. Pablo VI recordó nuevamente a Lercaro su petición, en una audiencia el 12 de noviembre, y una semana más tarde, el 19 de noviembre, Lercaro envió su informe al secretario de Estado, de conformidad con las instrucciones del Papa.

El informe comenzaba con un breve prefacio, que subrayaba la falta de preparación entre los católicos acerca de la cuestión de la pobreza y, por tanto, el carácter provisional de las propuestas que se hacían. El resto del informe se hallaba dividido en dos partes: una doctrinal y otra práctica. La primera parte, que desarrollaba puntos que Lercaro había señalado en su discurso en el Líbano durante el anterior mes de abril, afirmaba que una sociedad opulenta, lejos de fomentar el bien general de la humanidad y de derrotar a la pobreza, hace que sea más profundo el desequilibrio entre las clases sociales y entre los pueblos, y extingue el sentido de lo sagrado, conduciendo a la gente a la adoración de los bienes materiales. El resultado es peor que el producido por el ateísmo marxista. Por eso, los cristianos deben rechazar radicalmente a la sociedad opulenta. El

175. «Mons. Ancel me dijo: el Papa ha pedido, por conducto del cardenal Lercaro, que se prepare para él un documento sobre la pobreza. Se ha constituido un pequeño grupo de obispos con este fin, grupo que se ha reunido ya dos veces y en el cual participa Mons. Ancel: él me pide que yo sea su experto en el grupo, juntamente con el padre D. Mollat. La reunión, el día 3 de noviembre, se celebró en la residencia de Mons. McGrath. Desde luego, yo lo acepto como una gracia inmerecida» (JCng, 28 de octubre de 1964).

176. Un documento preparatorio, que probablemente fue tenido en cuenta por Dossetti y Lercaro al componer su informe, aunque los lazos directos son más bien vagos, puede hallarse entre los Documentos de Carraro, box 44. Se titula *La pauvreté dans l'Église et dans le monde* y está dividido en tres partes: una introducción de Mons. Mcgrath sobre los problemas de la pobreza en el mundo contemporáneo, una parte teológica de Y. Congar, y una parte práctica de J. Wright.

misterio de la pobreza evangélica proporciona una respuesta al problema: una respuesta que es fiel a la Escritura y a las necesidades de los tiempos. Hay que profundizar en la comprensión teológica de las dimensiones bíblica y cristológica de la pobreza.

La segunda parte del informe sugería la gradual introducción de varias reformas prácticas en la Iglesia. En primer lugar, a tenor del documento firmado por quinientos padres, debe invitarse a los obispos a una mayor sencillez y pobreza evangélica –con respecto a sus títulos, su manera de vestir y su estilo de vida–, y habrá que seleccionar sacerdotes para un apostolado entre los pobres y las clases trabajadoras o para que trabajen como sacerdotes obreros. Luego habrá que estimular a los laicos, al clero y a los religiosos, por este orden, a emprender iniciativas semejantes de naturaleza apropiada; el ayuno y la abstinencia, por ejemplo, serían sustituidos por ofrendas en favor de los pobres y los necesitados. En una fase final, después de terminado el Concilio, estas «pruebas de buena voluntad» se extenderían y concretarían en las estructuras y leyes de la Iglesia, incluida una pobreza mayor y una participación de los laicos en la administración de los bienes de la Iglesia[177].

El único testimonio de la recepción del informe es la comunicación lacónica efectuada por Cicognani, secretario de Estado, con fecha del 28 de noviembre, en la que informa a Lercaro de que él había transmitido su informe «para que fuera debidamente examinado, al cardenal Tisserant, presidente de la Comisión para la revisión de la manera de vestir y de los ornamentos de los prelados»[178]. Parece, pues, que el informe desapareció enterrado bajo las arenas del tiempo.

Hay que mencionar la publicación de un libro compuesto entre las sesiones segunda y tercera por Paul Gauthier, un personaje inspirador y un organizador del grupo «La Iglesia de los pobres» desde sus mismos comienzos durante la primera sesión del Concilio[179]. La primera parte resumía los resultados de los estudios de los tres subcomités del grupo –el doctrinal, el pastoral y el correspondiente al desarrollo – y la segunda parte es un diario del Concilio dispuesto en torno a la actividad del grupo. El prefacio estaba firmado por quince prelados, miembros –casi todos– del grupo, presidido por el patriarca Máximos IV. Durante las semanas que siguieron al final de la tercera sesión, cuando la publicación del libro era inminente, Ancel expresó su hostilidad hacia la obra misma y especialmente hacia el prefacio firmado, porque causaba la impresión de que la obra era la expresión oficial de las opiniones del grupo. Por medio de Himmer, él trató de persuadir a Gauthier para que retirase el prefacio, pero sin resultado, y entonces Ancel abandonó efectivamente el grupo. Pelletier considera su marcha como un momento crucial, que reducía más el interés teológico del grupo y conducía a «un retorno práctico al grupo de la corriente de Foucauld que lo había iniciado»[180].

177. El texto del informe en G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, 157-170.
178. Documentos de Lercaro, 447.
179. Paul Gauthier, *Consolez mon peuple: Le concile et «L'Église des pauvres»*, Paris 1965.
180. Pelletier, *Une marginalité*, 85.

6
La «semana negra» del concilio Vaticano II (14-21 de noviembre de 1964)

LUIS ANTONIO G. TAGLE

Es indudable que al concilio Vaticano II le corresponde la categoría de «acontecimiento»[1], porque los últimos días del tercer período conciliar pueden considerarse como un «acontecimiento dentro de un acontecimiento». La semana que trascurrió desde el 14 de noviembre de 1964 hasta la solemne clausura del tercer período el día 21 fue testigo de varios incidentes que originaron tal desasosiego en muchísimas personas de la asamblea conciliar que llegó a conocerse como *la settimana nera* («la semana negra»). La expresión procedía quizás de Mons. Bekkers, obispo de Bois-le-Duc en los Países Bajos, quien habló de una «sombre semaine»[2]. Giovanni Caprile SJ, al informar sobre esta reacción, tradujo la frase como «settimana nera»[3].

¿Por qué la semana fue tan negra? No lo fue, desde luego, para el ala más intransigente de la minoría, que se hallaba encantada con los acontecimientos. Sin embargo, para quienes deseaban que el Concilio continuara en la senda progresista por la que había estado moviéndose durante los dos primeros años de su vida, las sorpresas de la semana parecían tener el efecto acumulado de ir frenando la renovación que el Concilio había estado tratando de alcanzar. Los golpes llegaron en el mismísimo final del período, cuando la mayoría, aunque quería responder vigorosamente, tenía que ser muy cuidadosa para no comprometer el destino de textos enteros y del Concilio mismo. A finales de la semana, muchos sentían que habían aprobado textos gravemente atenuados por concesiones efectuadas a fin de sobreponerse a una minoría desafiante.

La agitación que caracterizó a la semana se desarrolló principalmente en torno a cuatro sucesos: 1) El aplazamiento de la tan esperada votación sobre el texto acerca de la libertad religiosa; 2) la presentación de una nota explicativa, antepuesta a modo de

1. Véanse los estudios sobre el concilio Vaticano II como un «acontecimiento» (*event*) en *Evento*, especialmente los ensayos de Palo Pombeni, Étienne Fouilloux, Peter Hünermann y Joseph Komonchak. En un estudio anterior Giuseppe Alberigo incluía ya la comprensión del Concilio como «acontecimiento» entre los criterios para interpretar una historia del Concilio; cf. *Criteri ermeneutici per una storia del Concilio Vaticano II*, en G. Alberigo (ed.), *Il Vaticano II tra attese e celebrazione*, Bologna 1995, 9-26.

2. Cf. ICI 232 (15 de enero de 1965) 25.

3. Caprile IV, 474. Comentando las tensiones que llegaron a su punto culminante el 19 de noviembre de 1964, Xavier Rynne III, 257, denominó a ese día *Black Thursday* («jueves negro»).

prefacio, a los *modi* del capítulo tercero de la constitución sobre la Iglesia, con arreglo a la cual habría que entender el capítulo y debía votarse sobre él; 3) la introducción de diecinueve *modi* en el texto final del decreto sobre el ecumenismo, sin ninguna posibilidad de discutirlos en el aula conciliar; y 4) la declaración pontificia del título de María como *Mater ecclesiae* durante las ceremonias de clausura del período, un título que la Comisión Doctrinal se había negado consecuentemente a incluir en el capítulo dedicado a María en la constitución sobre la Iglesia. A pesar de la promulgación de la constitución dogmática sobre la Iglesia, del decreto sobre el ecumenismo y del decreto sobre las Iglesias orientales, y a pesar de las deliberaciones sobre los demás esquemas, esos cuatro episodios destruyeron la sensación de euforia de la mayoría de los padres conciliares, y crearon, en cambio, una atmósfera de sospechas y desconfianza.

Desde una distancia de más de treinta y cinco años, y disponiendo ya de nuevo material documental, será oportuno preguntarse de nuevo por qué sucedió la «semana negra», y si está totalmente justificado el carácter negro que se le atribuyó entonces y a partir de aquel momento. Los investigadores son ahora un poco más capaces de ir al fondo de los hechos, tal como eran conocidos en aquel momento, consiguiendo así formular nuevas valoraciones de las reacciones iniciales ante los acontecimientos. Asimismo, se conoce mejor actualmente la complejidad de los factores que produjeron el fenómeno de la «semana negra». No obstante, cualquier interpretación seguirá siendo una tentativa, teniendo en cuenta la relativa escasez de las fuentes que nos proporcionan sólida información sobre la semana. Aunque han comenzado a desvelarse ante los historiadores del Concilio nuevas facetas del acontecimiento, sin embargo, esa semana sigue siendo básicamente un misterio, que requerirá en el futuro una exploración más profunda.

1. *Cómo se fue desarrollando el acontecimiento en el aula conciliar*

¿Cuáles eran los hechos conocidos comúnmente en torno a la «semana negra» en el tiempo en que ésta se produjo, tal como esos hechos se pueden deducir de las acciones y las decisiones de los líderes oficiales del Concilio? Determinaremos los datos más significativos, tal como pueden verificarse en las actas, según el ritmo en que esos datos se fueron desarrollando durante la fatídica semana.

Para que la labor de la 122ª congregación general comenzara el sábado 14 de noviembre de 1964, el secretario general Felici anunció la distribución en aquel día de los *modi* para los capítulos tercero a octavo del *De ecclesia*; estos *modi* serían sometidos a votación el lunes y martes siguientes. El anuncio, esperado desde hacía tiempo, de que la asamblea estaba llegando al final de las controversias en torno al esquema sobre la Iglesia fue acogido con aplausos.

Aquel mismo día la asamblea aprobó por abrumadora mayoría los *modi* relativos al capítulo tercero del *De oecumenismo*[4]. Después de comunicar los resultados de esta vo-

4. AS III/7, 667; en cuanto a los *modi*, cf. *ibid.*, 701s.

tación, Felici anunció que se celebraría una sesión pública el 21 de noviembre, en la cual los padres, juntamente con el Sumo Pontífice, depositarían sus votos sobre textos ya aprobados en congregaciones generales[5].

El lunes, 16 de noviembre, Felici pronunció tres anuncios al comienzo de la congregación general[6]. Señaló que algunos padres conciliares habían suscitado cuestiones acerca de la adecuación de los procedimientos para votar sobre el capítulo tercero del *De ecclesia*, así como acerca de la doctrina contenida en el capítulo. El secretario general aseguró a la asamblea que esos temas habían sido estudiados por los órganos conciliares competentes.

La segunda comunicación fue acerca de la calificación teológica de la doctrina propuesta en el esquema *De ecclesia*; sobre este punto se reiteró la declaración hecha por la Comisión Doctrinal el 6 de marzo de 1964[7]. Nuevamente, el hecho de que esta cuestión emergiera a la superficie, manifestaba el temor de quienes dudaban de la idoneidad de algunas doctrinas contenidas en el *De ecclesia*, en el sentido de que tales doctrinas fueran interpretadas como definiciones vinculantes. Aunque la calificación teológica de la doctrina pudiera ser una cuestión válida, sin embargo podía utilizarse también para minimizar la significación de las enseñanzas del esquema.

La tercera comunicación tuvo la siguiente introducción: «Finalmente, por decisión de una autoridad superior se da a conocer a los padres una nota explicativa preliminar con respecto a los *modi* para el capítulo tercero del esquema *De ecclesia*; con arreglo a la intención y el lenguaje de esta nota, debe explicarse y entenderse la doctrina expuesta en dicho capítulo tercero»[8]. Se entendió de manera general que la «autoridad superior» era el papa Pablo VI. Quedó también claro que el texto se comunicaba de antemano con el fin de explicar los *modi* relativos al capítulo tercero del *De ecclesia* y para proporcionar una clave interpretativa para la comprensión de todo el capítulo tercero. Aunque Felici habló de esto como algo que iba a comunicarse inmediatamente, las únicas personas que sabían algo acerca de ello eran unos cuantos miembros de los órganos supremos del concilio Vaticano II.

Durante la congregación general celebrada el martes, 17 de noviembre, Felici dio a conocer que el esquema de la declaración *De libertate religiosa* se distribuiría para que

5. AS III/7, 711. Aquel mismo día Felici comunicó al P. Macchi, secretario personal del Papa, una nota sobre el resultado positivo de la votación acerca del *De oecumenismo* y acerca del *De ecclesia*, y la sugerencia de que se procediera a la promulgación con la misma fórmula utilizada para el segundo período (AS VI/3, 527-529).

6. AS III/8, 9-13.

7. La comisión sostenía que, en vista de la práctica conciliar y de la finalidad pastoral del concilio Vaticano II, el Concilio define tan sólo como vinculantes materias de fe y de moral cuando declara abiertamente que lo está haciendo así. Otras materias debían ser aceptadas por los fieles como enseñanza de la suprema autoridad doctrinal, y debían ser abrazadas con arreglo a la mente del Concilio, la cual se conocería por la materia tratada o bien por el lenguaje empleado, con arreglo a las normas de la interpretación teológica. Esta opinión, que era la de los moderadores, fue comunicada al Papa el día anterior por Felici (AS VI/3, 529); aquí el secretario revela la existencia de una versión con correcciones a lápiz hechas en el momento de la lectura; en cambio, la Comisión Doctrinal creyó que estaba aceptando el texto, tal como había sido aprobado el 6 de marzo de 1964 (Documentos de Moeller, 701).

8. AS VI/3, 529. La NEP (*Nota explicativa praevia*) constaba de cuatro observaciones y de una nota; su contenido será examinado más adelante.

se votara sobre él, votación que había quedado fijada para el 19 de noviembre[9]. Anunció también que aquel mismo día tendrían lugar tres votaciones sobre los capítulos tercero, cuarto y quinto del *De ecclesia*. El texto de la *Nota explicativa praevia* (NEP) fue distribuido entonces a los padres conciliares. Comenzaba con las siguientes palabras: «La comisión ha decidido prologar la evaluación de los *modi* con las siguientes observaciones generales». La Comisión Doctrinal aceptaba entonces la responsabilidad por el documento que precedería a su habitual *expensio modorum* para el capítulo tercero. Se celebró luego la votación sobre las enmiendas al controvertido capítulo tercero del *De ecclesia*. De los 2146 votos emitidos, hubo 2009 votos de *placet*, 46 de *non placet* y un voto inválido. La evaluación de los *modi*, entendida ahora a la luz de la NEP, fue aceptada por una abrumadora mayoría de la asamblea[10].

En la congregación general del miércoles, 18 de noviembre, se aprobaron los *modi* de los tres últimos capítulos del *De ecclesia*. Habiendo sido aceptados ya todos los capítulos del esquema, lo único que quedaba por hacer era la votación sobre la totalidad del esquema, que tendría lugar al día siguiente. El texto revisado sobre el que debería votarse fue distribuido a los padres conciliares[11]. El esquema *De ecclesia* parecía encaminarse hacia una aprobación y promulgación segura.

Antes de disolver la asamblea, Felici pronunció un anuncio «por orden de los presidentes y de los moderadores»[12]: algunos padres conciliares habían escrito al Consejo de presidentes, a cuyo frente estaba el cardenal Tisserant, y al tribunal administrativo del Concilio, pidiendo que se concediera más tiempo para que los padres pudieran llegar a formarse una opinión más madura sobre el esquema acerca de la libertad religiosa. Invocaban el artículo 30 §2 del *Ordo concilii oecumenici Vaticani II celebrandi*[13]. Estos padres observaban también que el texto era tan diferente del anterior que debía considerarse como un texto nuevo, y el artículo 33 del mismo reglamento disponía que los textos nuevos fueran sometidos a examen, antes de procederse a cualquier votación. Los presidentes y los moderadores querían que la asamblea misma decidiera al día siguiente si había que proceder o no a la votación programada sobre el esquema acerca de la libertad religiosa.

Quedando tan solo dos días para la sesión pública en que se iban a promulgar tres esquemas, la cantidad de trabajo que había que realizar el jueves, 19 de noviembre, era tremenda. En medio de la pesada carga de trabajo fue donde surgieron más sorpresas, las cuales indujeron a Xavier Rynne a denominar ese día como «jueves negro».

9. AS III/8, 51. (En la nota dirigida al Papa el 14 de noviembre, Felici no había situado aún en el orden del día el texto sobre la libertad religiosa, y por su parte había acusado a la Secretaría para la unidad de los cristianos y a otras dos comisiones de querer «forzar las cuestiones» [AS VI/3, 529]). La votación se efectuó del modo habitual. La manera de votar fue explicada más tarde durante la misma congregación. Se realizarían primeramente cuatro votaciones sobre números específicos, mediante el *placet* y el *non placet*, y estas votaciones irían seguidas por una votación final sobre la totalidad del esquema, con la tripe fórmula *placet, non placet* y *placet iuxta modum* (AS III/8, 184).

10. AS III/8, 177.

11. AS III/8, 375.

12. AS III/8, 391.

13. AS II/1, 36.

En primer lugar, Felici informó a la asamblea que el texto enmendado sobre las Iglesias orientales había sido programado para que se votara sobre él al día siguiente. Al anunciar la votación, hacía mucho tiempo aguardada, sobre la totalidad del esquema *De ecclesia*, introdujo la habitual explicación de los procedimientos de votación recordando lo siguiente: «Presten mucha atención: esta votación se efectuará con arreglo a los anuncios que yo hice, por orden de una autoridad superior, en la 123ª congregación general, el 16 de noviembre de 1964. Y lo mismo sucederá con la votación que habrá que efectuar en sesión pública. Por este motivo se ha distribuido una página aparte, que tendrá validez siempre, y estos anuncios aparecerán en las actas del concilio ecuménico Vaticano II»[14]. Siguió luego una lectura abreviada de los capítulos del *De ecclesia*, después de lo cual Felici formuló la siguiente pregunta: «Por tanto, ¿aprueban ustedes o no este esquema sobre la Iglesia?». El resultado de esta votación global fue casi unánime: 2134 votos de *placet*, y sólo 10 votos de *non placet*[15].

La NEP adquirió un nuevo *status* en aquel día. Las observaciones de Felici significaban que la votación debía efectuarse a la luz de la interpretación dada por la NEP a la doctrina sobre el episcopado, de tal manera que podía argüirse que la nota desempeñaba una función constitutiva en la votación efectiva. La minoría podía interpretar fácilmente que la votación abrumadoramente positiva significaba la aceptación por parte de la asamblea no sólo del esquema, sino también de la NEP como la clave para la comprensión y la promulgación del *De ecclesia*. Partiendo de ahí sería fácil justificar la vinculación de la NEP con el texto del *De ecclesia*, no sólo como un punto de las actas del Concilio, sino como la hermenéutica oficial de la doctrina contenida en el capítulo tercero[16].

Después del *De ecclesia*, le correspondió el turno al esquema sobre la libertad religiosa: se suponía que la asamblea procedería entonces a votar si había que conceder más tiempo o no antes de que se efectuara una votación final. En este punto el cardenal Tisserant adoptó una iniciativa extraordinaria, después de haber consultado rápidamente a los miembros del Consejo de presidentes, a ellos solos, sentados a su mesa, y sin haber consultado a los moderadores. Anunció que, a causa de las objeciones de algunos padres, el Consejo de presidentes había decidido que las cuestiones de procedimiento no se resolvieran por un voto de la congregación general; por tanto, no se efectuaría ninguna votación después de la lectura del informe sobre el esquema acerca de la libertad religiosa[17]. El aplazamiento de la votación hasta el cuarto período conciliar suscitó vivas emociones[18]. El informe de De Smedt sobre ello fue interrumpido ocho veces por fuertes aplausos y, al terminar, fue acogido calurosamente con una larga ovación: así se manifestaba la frustración que sentía la asamblea[19].

14. AS III/8, 396.
15. AS II/8, 396s.
16. Sobre ésta, cf. la nota manuscrita de Pablo VI en AS VI/3, 561, acerca de la necesidad de imprimir la NEP juntamente con el *De ecclesia*: «Sin entrar en el aspecto polémico..., [esta nota] tiene carácter oficial '*ex actis Concilii*' y, como tal, es un documento autoritativo».
17. Los padres conciliares que quisieran presentar sus observaciones podían hacerlo antes del 31 de enero de 1965 (AS III/6, 415).
18. H. Fesquet, *Drama*, 536s.
19. Cf. Robert Rouquette, *Les derniers jour de la troisième session*: Études 322 (1965) 112s.

Otro incidente fue considerado por la mayoría como un golpe dirigido contra el esquema *De oecumenismo*, que iba a ser presentado al día siguiente a una votación global final, dado que sus diversas partes habían sido aprobadas ya. Felici anunció la distribución de una página que ni siquiera había sido impresa, sino únicamente mecanografiada, lo cual insinuaba el proceso acelerado y de última hora que tenía que haber acompañado a su preparación. Ésta contenía otros diecinueve *modi* o cambios que debían introducirse en el esquema, incluso después de que la asamblea hubiera aprobado ya las diversas secciones del texto enmendado. El secretario general explicó que esas enmiendas «fueron introducidas, para aclarar el texto, por la Secretaría para la unidad de los cristianos, la cual había aceptado así amables sugerencias expresadas con autoridad»[20]. Sobre estas modificaciones o «precisiones», como las llamaba Felici, habría que votar al día siguiente, sin ser sometidas a discusión conciliar. Las sugerencias se habían hecho «amablemente», dijo Felici, con el fin de lograr mayor claridad, pero dijo *también que habían sido expresadas con autoridad: esto indujo a la mayoría a sacar* la conclusión de que Pablo VI estaba detrás de ellas. No obstante, se afirmó que la introducción de los *modi* había sido obra de la secretaría y había corrido a cargo de ella, exactamente igual que la NEP: aunque se dijo que ésta era obra de la Comisión Doctrinal, sin embargo, fue presentada a la asamblea por una «autoridad superior». Las reacciones fueron muy fuertes, ya que la mayoría de los padres se sintieron metidos en un apuro. Si rechazaban los cambios y las decisiones presentadas aquel día, el Concilio podría perder totalmente los esquemas.

a) *El viernes, 20 de noviembre de 1964*

El viernes, 20 de noviembre, comenzó la 127ª congregación general, la última del tercer período. Se hizo con una serie de anuncios pronunciados por el secretario general. Éste recordó a la asamblea que iban a efectuarse dos votaciones sobre el esquema acerca de las Iglesias orientales; irían seguidas por una votación global[21]. Se celebraría una votación global semejante sobre el esquema acerca del ecumenismo «con las aclaraciones que han sido introducidas en él, acerca de las cuales ya informamos ayer»[22]. A pesar de la introducción a última hora de tales modificaciones, la asamblea aprobó la totalidad del decreto sobre el ecumenismo en una votación con 2054 votos de *placet* y con 64 votos de *non placet*[23].

20. Études 322 (1965) 422. Se hallan enumerados también los diecinueve *modi* (422s).

21. El resultado de esta votación fue de 1964 votos de *placet* y 135 votos de *non placet* (AS III/8, 653). El 10 de noviembre Lercaro había pronunciado una vigorosa conferencia contra el decreto; los melquitas apreciaron mucho la charla (D-Edelby, 11 de noviembre de 1964, 280). La cuestión de los patriarcas, en aquel momento, parecía ser también extraordinariamente relevante para el problema de las estructuras colegiales, acerca de las cuales circulaban varias notas y diversos planes. A.-G. Martimort y E. Bonet presentaron una protesta a los moderadores, afirmando que la votación era contraria a las reglas conciliares (Documentos de Suenens, 2022).

22. AS III/8, 553.

23. AS III/8, 637.

El cardenal Tisserant anunció también lo que se refería al esquema sobre la libertad religiosa. Su comunicación se hizo en nombre del Sumo Pontífice, que había recibido peticiones de algunos padres conciliares para que se efectuara alguna clase de votación sobre el texto antes de que se clausurara el tercer período[24]. Tisserant afirmó que se trataría sobre el esquema citado en el próximo período y, si fuera posible, con anterioridad a todos los demás esquemas. Explicó que la decisión del Consejo de presidentes de aplazar la votación se hallaba plenamente de acuerdo con las reglas de procedimiento del Concilio. Además, esta decisión respetaba la libertad de los padres conciliares que habían expresado el vivo deseo de examinar más profundamente una declaración tan importante[25]. Hacia el final de esta congregación general, Felici notificó a la asamblea que en la sesión pública del día siguiente tendrían lugar las votaciones finales acerca de la constitución dogmática sobre la Iglesia, el decreto sobre las Iglesias católicas orientales y el decreto sobre el ecumenismo, así como la promulgación de estos decretos[26].

El cardenal Döpfner, que era el moderador de aquel día, dio las gracias a todos. Tuvo palabras de alabanza para Pablo VI por la diligencia y atención con que había seguido los debates del Concilio. Las varias intervenciones de una «autoridad superior» que habían caracterizado la semana fueron interpretadas como actos de interés y ejercicios de responsabilidad. Döpfner expresó su agradecimiento a los padres conciliares por su cooperación, comprensión y paciencia, incluso con los moderadores[27]. Esta sencilla expresión de agradecimiento fue también una descripción juiciosa pero fiel de lo que los padres conciliares habían tenido que aguantar para conseguir los objetivos del período y del Concilio.

El sábado, 21 de noviembre, la quinta sesión pública del concilio Vaticano II fue la ocasión para la aprobación y la promulgación de tres documentos conciliares, así como para la solemne clausura del tercer período. La excitación y la desilusión de los días anteriores no se habían traducido en un desastroso rechazo de los documentos. En realidad, un observador que no estuviera bien informado habría visto únicamente satisfacción y aprobación por parte de los padres conciliares, al menos por lo que se refiere a las cifras de las votaciones. La constitución dogmática sobre la Iglesia fue aprobada por 2151 votos a favor y 5 votos en contra; el decreto sobre las Iglesias orientales católicas, por 2100 votos a favor y 39 votos en contra, y el decreto sobre el ecumenismo, por 2137 votos a favor y 11 votos en contra[28]. Las abrumadoras mayorías indican el logro del mayor consenso posible en algunas de las cuestiones más controvertidas y potencialmente decisivas con que tuvo que enfrentarse el Concilio. Sin embargo, el consenso cuantitativo no podía disimular fácilmente las profundas heridas creadas por los acontecimientos de la semana.

24. El 19 de noviembre de 1964, después de escuchar la decisión de Tisserant de aplazar la votación sobre el *De libertate religiosa*, cuatrocientos cincuenta y seis padres enviaron una carta a Pablo VI. La carta llegó a ser famosa por sus expresiones iniciales: «Reverenter sed instanter, instantius, instantissime petimus...» («Con respeto, pero insistentemente, y más insistentemente y muy insistentemente, pedimos...») (cf. AS V/8, 89-91).

25. AS III/8, 554s.

26. AS III/8, 674.

27. AS III/8, 674.

28. AS III/8, 782.

En su discurso de clausura[29], Pablo VI se refirió con sinceridad y franqueza a algunas de las cosas que habían creado tanta tensión. La promulgación del *De ecclesia* tuvo en cuenta la explicación de los términos y la calificación teológica que se habían proporcionado a los padres. Sin embargo, al hablar del decreto sobre el ecumenismo, el Papa no mencionó las revisiones de última hora que se habían efectuado en el texto. Dijo que el hecho de no haber discutido el *De libertate religiosa* se debió a la falta de tiempo. De manera harto sorprendente, el Pontífice no hizo alusión alguna al decreto sobre las Iglesias orientales católicas. Pablo VI adoptó en todo una actitud explicativa y defensiva.

Pero su discurso tuvo también sus propias sorpresas. Gran parte de él estuvo dedicado a hablar acerca de la Santísima Virgen María. Después de reflexionar sobre el significado de la doctrina acerca de María, contenida en la constitución sobre la Iglesia, Pablo VI declaró:

> Así pues, para gloria de la Virgen María y consuelo nuestro, declaramos a María Santísima «Madre de la Iglesia», es decir, de todo el pueblo cristiano, tanto fieles como pastores, que la llaman Madre amantísima, y decretamos que con este dulcísimo nombre, ya desde ahora, todo el pueblo cristiano honre e invoque a la Madre de Dios[30].

Esta declaración pontificia cogió por sorpresa a muchos padres conciliares y observadores. Era bien sabido que, por razones doctrinales, pastorales y ecuménicas, la Comisión Doctrinal había rehusado tenazmente proponer este título en la *Lumen gentium* (LG)[31]. Aunque no fuera una acción oficial del Concilio, esta declaración pontificia se produjo *en* el Concilio. Dadas las tensiones que habían caracterizado a la semana final del período, esta iniciativa pontificia fue considerada por no pocos padres y observadores como una acción emprendida en cierto sentido en *contra* del Concilio. Sin embargo, la declaración fue acogida con un estruendoso aplauso, con lágrimas y emociones, para desconcierto de algunos padres conciliares y observadores. Las recientes intervenciones de una «autoridad superior» fueron verdaderamente desconcertantes, pero algunas de las respuestas de la asamblea conciliar originaron también perplejidad.

Tales fueron, pues, los acontecimientos de la «semana negra», tal como pueden describirse teniendo en cuenta las actas y decisiones oficiales del Concilio. Se puede arrojar más luz sobre estos acontecimientos, si se tienen en cuenta factores tales como los antecedentes de las crisis, incluidas las acciones emprendidas entre bastidores por parte de distintas personas y órganos vinculados con el Concilio, en la medida en que las fuentes nos permiten hacerlo.

29. AS III/8, 909-918.

30. AS III/8, 916.

31. La *Lumen gentium*, 54 se había referido sencillamente a María como «la Madre de Cristo y Madre de los hombres, especialmente de los creyentes», afirmando vigorosamente la función maternal de María con respecto a los seres humanos (LG 60), una maternidad situada en el orden de la gracia, en la economía de la gracia (LG 61, 62). Pero se evitó cuidadosamente el título de *Mater ecclesiae*, a fin de no aislar a María de los seguidores de Cristo.

2. *La declaración sobre la libertad religiosa*

Los antecedentes, en este caso, vienen dados por la discusión –en este tercer período– del precedente proyecto sobre la libertad religiosa, con fecha 23 de septiembre de 1964. Este texto, como hemos visto, fue rechazado a causa de la línea de argumentación adoptada, que pasaba del orden subjetivo de la conciencia al orden objetivo del derecho. Una nueva propuesta, elaborada por el jesuita americano John Courtney Murray en colaboración con Mons. Pietro Pavan, modificaba radicalmente la perspectiva[32]. El nuevo esquema, de fecha 11 de noviembre de 1964, abandonaba la orientación subjetiva y la sustituía por una orientación «positivista» y jurídica. Ni siquiera aquellos que proponían la libertad religiosa se sentían totalmente felices con el enfoque adoptado en este caso, porque muchos querían que la declaración tuviera una sólida base doctrinal[33].

a) *Sugerencias para una Comisión Mixta*

La idea de crear una Comisión Mixta, compuesta por miembros de la Comisión Doctrinal y de la Secretaría para la unidad de los cristianos, para que redactara el esquema *De libertate* tenía una larga historia, que se remontaba a las inesperadas cartas de Felici a Ottaviani y a Bea del 9 de octubre. A pesar de la revisión sustancial efectuada durante el mes de octubre, ese largo período había mostrado que la cuestión más candente era saber quién se encargaría de las revisiones y qué procedimiento debería seguirse para la adopción de tales revisiones.

Las primeras reacciones ante las noticias sobre la creación de la Comisión Mixta se centraron, en último término, en saber quién iba a determinar la orientación del esquema. Aunque es posible enfocar este problema como una de las muchas cuestiones «políticas» de tipo general con que tenía que enfrentarse el Concilio, sin embargo había muchas más cosas en juego. Si la declaración quedaba fuera de la Secretaría para la unidad de los cristianos y era confiada a los adversarios de dicha secretaría, entonces, según pensaban muchos padres, correría peligro toda la orientación de renovación que estaba haciendo su aparición en el Concilio. Por esta razón, la cuestión de decidir quién iba a encargarse de la declaración apareció como un momento de la pugna más amplia acerca de la dirección del *aggiornamento*.

El aplazamiento de la votación sobre el esquema acerca de la libertad religiosa se convirtió precisamente en una cuestión tan conflictiva a causa de la interacción de factores que habían caracterizado la producción del texto. Se aceptaba universalmente que había que trazar de manera cuidadosa en el texto los principios de la libertad religiosa: nadie negaba la necesidad de un enfoque equilibrado y doctrinalmente correcto en una temática

32. Para un informe más detallado, cf. Jan Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio*, Brescia 1992, 88-98.

33. Cf. el informe de Jan Grootaers, *La déclaration du concile Vatican II concernant la liberté religieuse*, en A. Dierkens (ed.), *Problèmes d'histoire des religions* III, Bruselles 1992, 100-102.

tan delicada. Las cuestiones más graves se hallaban, más bien, en la compleja relación entre la secretaría y la Comisión Doctrinal en lo relacionado con la elaboración de un texto que cada uno de esos órganos pretendía que era de su propia responsabilidad. La libertad religiosa ¿era una cuestión que afectaba primordialmente a las relaciones de la Iglesia con el mundo? ¿O era esencialmente una cuestión doctrinal? Más aún, esta tensión manifestaba la tensión subyacente –más amplia– que estaba implicada en el hecho de definir la orientación de la totalidad del Concilio, especialmente la espinosa cuestión de las relaciones de la Iglesia con el mundo. Hay que añadir a todos estos factores el sistema, que a menudo originaba confusión y complicaciones, según el cual funcionaban los diversos despachos del Concilio y la existencia de diferentes perspectivas dentro de la secretaría misma. El complejo problema estaba aguardando el momento de explotar y lo hizo durante la «semana negra».

b) *El esquema sobre la libertad religiosa durante la «semana negra»*

El texto revisado de la declaración fue presentado por Willebrands a Felici el 11 de noviembre, quizás para que fuera impreso juntamente con el discurso de De Smedt[34]. Aquel mismo día Felici, respondiendo a una petición de Pablo VI, entregó al Papa una «nota sobre el origen y la evolución de los esquemas que deben ser examinados en el Concilio». En esa nota, Felici atacaba duramente a la secretaría en relación con los dos textos que antiguamente habían sido apéndices del decreto sobre el ecumenismo:

> Originalmente hubo dos apéndices al *De oecumenismo*: uno sobre la libertad religiosa y el otro sobre los judíos; estos apéndices fueron llamados más tarde «declaraciones». La tarea de escribir y enmendar estas dos declaraciones no ha estado acompañada siempre de la requerida reserva y de la necesaria serenidad, también a causa de influencias externas al Concilio, influencias que se habrían evitado si se hubieran observado siempre las órdenes de los superiores, quienes desde un principio vieron las cosas correctamente. Asimismo, ha faltado, especialmente en la preparación del *De libertate*, la contribución de la Comisión Doctrinal, a pesar de que se había dispuesto que existiera tal cooperación[35].

El 13 de noviembre Felici declaraba en una carta que Willebrands iba a recibir pronto las pruebas del texto, y pedía que dichas pruebas fueran corregidas con esmero, para que el texto pudiera imprimirse lo antes posible[36]. Al mismo tiempo, tal como lo había solicitado Dell'Acqua, Felici proporcionaba al Papa algunas notas sobre el posible programa para la sesión pública del sábado, pero ofrecía también algunos juicios de carácter más personal:

> Se tiene la impresión de que algunas comisiones [la Comisión para los obispos; la Comisión para la disciplina del clero y del pueblo cristiano] y también la Secretaría para

34. AS VI/3, 522.
35. AS VI/3, 509.
36. V. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dicharazione «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo*, 147.

la unidad de los cristianos quieren forzar la tarea del Concilio a fin de presentar otros textos, además de los indicados anteriormente, en la sesión pública. El secretario general piensa que eso no es posible, por razón del escaso tiempo de que se dispone. Todo lo que se hace de manera precipitada y confusa es siempre peligroso, principalmente en un Concilio, en el que los padres deberían tener el tiempo necesario para estudiar, reflexionar y orar[37].

El 25 de noviembre, Pablo VI escribió una nota interesante, que decía así:

> *De libertate religiosa*: debe ser presentado a votación, y se espera que sea aprobado. Pero habrá también *modi* que será preciso examinar. Esto supone aplazar la aprobación definitiva hasta la cuarta sesión. ¿Ha sido examinado en la Comisión Doctrinal? Tal vez se necesiten todavía algunas enmiendas[38].

Al pie de la página, Willebrands añadió de su puño y letra: «Estoy completamente de acuerdo». Al día siguiente, 16 de noviembre, Willebrands, en nombre de Bea, envió a Felici una propuesta sobre la manera de realizar la votación acerca del esquema. Habría que realizar cuatro votaciones utilizando la fórmula *placet*, *non placet* y *placet iuxta modum*, de conformidad con el artículo 37 §2 del reglamento del Concilio[39]. De la nota de Pablo VI y del procedimiento de votación propuesto por Willebrands podía deducirse que el esquema sobre la libertad religiosa sobre el que había que votar era tratado como un esquema enmendado.

Pero no todo el mundo veía las cosas de esta manera. En una petición dirigida al Consejo de presidentes, el 18 de noviembre, algunos padres conciliares, citando la *relatio* misma, pensaban que el esquema propuesto a votación no era sencillamente un texto enmendado, sino un texto enteramente nuevo y que, por tanto, debía someterse a una votación general anterior; una comparación sinóptica del texto anterior con el denominado texto enmendado (cosa que Willebrands había requerido siempre) revelaba que este último texto era realmente un texto nuevo[40]. En una petición presentada aquel mismo día, otros padres conciliares argumentaron en el mismo sentido[41]. El viernes 20 de noviembre un telegrama de los obispos colombianos solicitaba que se aplazara la votación[42].

El texto que se hallaba en el centro de la controversia era en realidad nuevo en cuanto al contenido y a la orientación. Murray y Pavan, en su labor de revisión, habían utilizado nuevos fundamentos y enfoques. Claro que una comparación de las sucesivas fases por las que pasaba un texto conciliar podía sacar la conclusión de que en dicho texto había continuidad o discontinuidad[43]. Además, lo que había sido un apéndice se había

37. AS VI/3, 529.
38. AS VI/3, 530; algunas variantes en Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 147. No está claro si el comentario se halla en una página suelta o en las pruebas del *De libertate*. La misma información puede obtenerse en P. Duprey, *Paul VI et le décret sur l'oecumenisme*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 240.
39. AS V/3, 76s.
40. AS V/3, 80s.
41. AS V/3, 81s.
42. AS VI/3, 557.
43. Rouquette, *Les derniers jours de la troisème session*, 114-116.

convertido –al comienzo del actual período del Concilio– en un esquema independiente. Este hecho extrínseco, juntamente con las nuevas perspectivas insertadas en la versión que estaba siendo discutida, reforzó la idea de que se hallaban ante un texto nuevo y de que, por esta razón, sería prematuro proceder a una votación, que en la práctica debería ser la penúltima. Estas objeciones resultan bastante comprensibles, cuando se las considera dentro del contexto de la práctica que los padres habían venido observando. Lo que es más difícil de entender es por qué el Consejo de presidentes no ayudó a resolver la confusión, a fin de calmar el temor de los padres que sentían que se les estaba empujando a una penúltima votación sobre un esquema[44]. La confusión en torno a la «identidad» del esquema que debía votarse, y acerca de la naturaleza de la votación que debía efectuarse, plantearon más problemas de procedimiento. Los procedimientos vagos y confusos exponían a su vez al esquema a que fuera objeto de maniobras y de manipulación.

c) *Más problemas de procedimiento y maniobras*

Si había una lección que debía haberse aprendido por la crisis de octubre de 1964 con respecto a la libertad religiosa, era la necesidad de procesos realistas y de claras líneas de relación entre los diferentes órganos que constituían el Concilio. Esto no sólo habría facilitado la fluencia de los actos conciliares, sino que además habría reducido drásticamente la probabilidad de que hubiera maniobras. Al parecer, la lección no se aprendió. La semana negra mostró qué precio tuvo que pagar el Concilio en cuanto a los problemas de procedimiento en torno al esquema sobre la libertad religiosa. Podemos considerar dos de ellos: el problema de la información dada al Papa, y si debía consultarse o no a la asamblea sobre la admisibilidad de la votación.

El primer ejemplo se refiere a la nota personal de Pablo VI de fecha 15 de noviembre de 1964. Esta nota llegó después de que la Comisión Doctrinal hubiera examinado el esquema el 9 de noviembre; y dos días después Ottaviani envió a Bea los *modi* presentados por algunos miembros de la comisión[45]. Pero el 15 de noviembre Pablo VI actuó como si él no supiera nada acerca de esto, aunque una semana antes había tenido en sus manos el documento y había pedido que le dieran la redacción definitiva, antes de que ésta llegara a los padres[46]. Si la nota del 15 de noviembre, con la que el Papa indicaba la forma en que debía hacerse la votación sobre el *De libertate*, se halla en las pruebas de imprenta del documento, entonces no se puede afirmar que él sufriera insuficiente información; en todo caso, el 13 de noviembre él hizo que Felici diera las pruebas a Willebrands[47]. Si el Papa quería una votación antes de que finalizara el tercer pe-

44. Por otro lado, era posible todavía celebrar una votación, al admitir que el esquema que se había presentado a los padres era verdaderamente nuevo en contenido y orientación. Semejante votación habría dejado amplio tiempo a aquellos padres que pedían que se les permitiera reflexionar más profundamente sobre el texto (parece que ésta fue la opinión incluso de Pablo VI y de Willebrands).

45. AS V/3, 64.

46. Nota manuscrita del 6 de noviembre de 1964, Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 146.

47. AS VI/3, 530.

ríodo, no era una votación definitiva, sino una votación preliminar, pues la definitiva hubiera impedido el ulterior estudio del esquema. ¿Por qué, entonces, la demora? ¿A causa de la inexplicable lentitud con que los temas se le estaban dando a conocer? ¿Habría que culpar al intrincado sistema burocrático? ¿O fue una demora deliberada, de manera que pudieran surgir nuevas quejas que impulsaran al Papa a estar de acuerdo con el aplazamiento de la votación?

No era simplemente el tipo de votación el que hizo que las cosas explotaran. Después de que algunos padres hubieran expresado su vivo deseo de que se aplazara la votación, Tisserant y los moderadores decidieron el 18 de noviembre que la asamblea decidiera si había que proceder a la votación, según se había proyectado[48]. Este tipo de consulta de la asamblea hizo que surgieran nuevas objeciones por parte de aquellos padres que habían tenido ya reservas acerca del texto y que favorecían un aplazamiento. Nuevamente ellos cuestionaron este procedimiento, basándose en las reglas del Concilio. Por ejemplo, el 19 de noviembre Mons. Carli escribía al cardenal Roberti, presidente del Tribunal Administrativo del Concilio, cuestionando la validez de la consulta anunciada el día anterior[49].

La forma y la sustancia de la decisión de Tisserant y de los moderadores de hacer que la asamblea determinara si había que proceder o no a la votación, suscitó aún más cuestiones de procedimiento. Los padres conciliares que habían pedido que se les diera amplio tiempo para estudiar y reflexionar sobre el esquema, tenían tiempo hasta el 31 de enero de 1965 para presentar sus observaciones escritas. Tisserant daba por supuesto que esta decisión del Consejo de presidentes *–tutor legis–* era una fiel interpretación y práctica del reglamento del Concilio. Estos puntos constituyeron la base de la decisión final de impedir que la votación sobre el esquema tuviera lugar durante el tercer período.

d) *Un muestreo de las reacciones*

La manera en que el Consejo de presidentes contempló el problema y trató de resolverlo originó diversas respuestas desde diferentes sectores del Concilio. De Smedt, que era el *relator* oficial para el esquema, pudo leer su informe el 19 de noviembre. Pronunció su discurso en medio de una situación tensa y confusa. Como era un buen orador, fue capaz de mantener atento y de entusiasmar a su auditorio. Los estruendosos y prolongados aplausos que interrumpieron su discurso se convirtieron en ocasión de que los miembros de la asamblea manifestaran su conmoción, frustración, incredulidad y enojo por el giro de los acontecimientos. El discurso terminó con el más prolongado aplauso concedido jamás a intervención alguna durante el Concilio. Sin embargo, el es-

48. AS III/8, 391.

49. La decisión, decía Carli, no había sido efectuada colegialmente por la totalidad del Consejo de presidentes, sino únicamente por el presidente en colaboración con los moderadores (pero entonces, aunque Carli tuviera razón acerca de esto, ¿quién era competente para tomar la decisión?). Además, Carli no pensaba que a la asamblea se le pudiera imponer una decisión que se apartaba de las reglas del Concilio aprobadas por el Santo Padre (cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 149).

pectáculo ocultó la difícil situación en que se hallaba De Smedt dentro de la secretaría y ante la asamblea. El texto presentado no correspondía totalmente a la perspectiva patrocinada por De Smedt, que era la de la denominada línea francófona[50]. Según el testimonio de un estrecho colaborador de la secretaría en una confidencia hecha a Grootaers en aquel tiempo: «Monseñor De Smedt ve las cosas claramente, pero se halla en minoría dentro de la secretaría y debe asumir la función de defender un texto que fue redactado en contra de su propia opinión»[51]. Sin embargo, a pesar de las diferencias de opinión existentes dentro de la secretaría, De Smedt estaba convencido de que la votación no se aplazaría. No estaba justificada la acusación de que De Smedt utilizara una manipulación retórica durante su informe.

El discurso de De Smedt y la respuesta originada por él debieron de causar alguna alarma en Pablo VI, quien al parecer se hallaba preocupado pensando que el informe y el estilo de De Smedt pudieran haber empeorado la situación. Para tranquilizar al Papa, De Smedt prometió enviarle una copia de la *relatio*, indicando dónde se había desviado del texto escrito durante su presentación oral. En una carta de fecha 20 de noviembre dirigida a Pablo VI, De Smedt daba las gracias al Papa por sus palabras de aliento; añadía también algunas observaciones sinceras:

> Me temo que, durante la cuarta sesión, la declaración sobre la libertad religiosa sea objeto de maniobras de sabotaje parecidas a las que ha encontrado durante estas tres sesiones. Como la mayoría de los obispos, abandono Roma profundamente triste y descorazonado por los métodos difícilmente tolerables que están siendo empleados constantemente por algunos miembros influyentes de la minoría, y que han ocasionado un perjuicio extraordinariamente grave al honor y al prestigio de la Santa Iglesia[52].

Podemos deducir de esta carta que la condición minoritaria de De Smedt dentro de la secretaría no le impedía estar ante lo que él consideraba como maniobras para sabotear la declaración.

El 19 de noviembre, inmediatamente después del anuncio de Tisserant, la mayoría señaló cinco lugares dentro del aula conciliar donde los padres podían firmar una petición dirigida al Papa para que la votación se realizara al día siguiente[53]. Luego los cardenales Meyer, Ritter y Léger presentaron personalmente la petición y las firmas a Pablo VI, horas más tarde del mismo día 19 de noviembre[54]. Según un informe sobre la audiencia de los cardenales, redactado por la Secretaría de Estado, Pablo VI explicó que había que respetar los procedimientos conciliares, como había que respetar también el

50. La diferencia de opinión persistía: Dupont escribía a J. Sauvage, el 12 de febrero de 1965, que De Smedt es «prácticamente el único que defiende un punto de vista que corresponde, a fin de cuentas, al que usted prefiere y al que yo sigo».

51. Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire*, 99.

52. Esta carta enviada a Pablo VI, probablemente sin fecha, se encuentra entre los Documentos de De Smedt, box 18.

53. El texto de la petición, con cuatrocientos cincuenta y seis signatarios, se encuentra en AS V/3, 89-91. Congar informa que se recogieron ochocientas firmas (JCng, 19 de noviembre de 1964). Zazpe dijo que el Consejo de presidentes ejercía una «presión indigna de un Concilio» (D-Zazpe, 19 de noviembre).

54. AS V/3, 92.

derecho de los padres conciliares a examinar un nuevo texto[55]. Se aseguró a los cardenales que no existía ninguna maniobra contra el texto. Si este informe es exacto, entonces Pablo VI comenzó con las mismas razones que Tisserant había dado aquel mismo día en su anuncio hecho al Concilio, aunque esto no se encuentra totalmente de acuerdo con una nota manuscrita que se redactó en aquel mismo día: «La petición parece razonable. Pero hay que respetar las reglas. Hay que afirmar que se tendrán en cuenta los votos *iuxta modum*. Y que, para presentarlos, se concederán algunos días (dos o tres) [para presentarlos a la secretaría]. ¿Puede hacerse tal cosa?»[56]. El Papa, por tanto, tenía sus simpatías hacia los peticionarios; en realidad, él parecía tener en su mente la idea de un ritmo más rápido para el esquema, que hiciera que la secretaría examinara inmediatamente cualesquiera *modi* que pudieran surgir de la votación[57]. Si así fuera, entonces Pablo VI iba más allá de sus opiniones personales, al mismo tiempo que respetaba la decisión del Consejo de presidentes. El Pontífice eligió no desafiar públicamente a Tisserant y no quiso añadir leña al fuego en una situación que era ya explosiva.

Entre los miembros del Consejo de presidentes, se dice que el cardenal Alfrink explicó a la mayoría por qué era más prudente aplazar la votación. Él creía que habría mayor número de votos de *non placet*, si hubiera que proceder ya a la votación. Todo el proyecto sobre la libertad religiosa podría hallarse en peligro si se producía una manifestación masiva de disensión. Para evitar esta catástrofe, era preferible aplazar la votación[58]. La postura del cardenal Meyer, que también era miembro del Consejo de presidentes, causaba mayor perplejidad. Era una de las personas consultadas por Tisserant, y probablemente compartía las preocupaciones de Alfrink, pero él también había reaccionado públicamente[59].

Muchos, incluido Carlo Colombo, teólogo de confianza de Pablo VI, esperaban todavía el 20 de noviembre que se realizara alguna clase de votación[60]. Pero Tisserant reiteró que, por disposición de la autoridad del Papa, no se realizaría votación de ninguna clase acerca de la declaración.

El muestreo de las reacciones ante el aplazamiento de la votación muestra que las estrategias políticas y de procedimiento empleadas por quienes se hallaban en contra de la votación pusieron entre la espada y la pared a quienes creían personalmente en la importancia de la declaración. De Smedt, Alfrink y Pablo VI tuvieron que escoger el camino prudente de salvar la declaración aplazando la votación para la próxima sesión. Sin embargo, los motivos para esta opción fueron muy diferentes de los que tenían algunos padres que habían pedido el aplazamiento. Congar refiere que muchos padres se

55. Sobre la audiencia de los cardenales Meyer, Ritter y Léger se informa en una nota de la Secretaría de Estado, del 19 de noviembre de 1964 (AS V/3, 91s).

56. AS V/3, 92.

57. La preocupación del papa Pablo VI era, evidentemente, la de que la secretaría no hubiera tenido tiempo para estudiar las enmiendas.

58. La opinión de Alfrink fue transmitida a Congar por Richaud (JCng, 19 de noviembre de 1964).

59. Esto explica por qué él se hallaba entre los que encabezaron la delegación para pedir a Pablo VI que se celebrara la votación (cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 149s).

60. Cf. Giovanni Caprile, *Contributo alla storia della «nota explicativa praevia»*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 664.

habían empleado tan a fondo por lograr una suspensión de la votación porque tenían la esperanza de que, durante el período intermedio, ellos podrían redactar un documento que se hallara más en consonancia con su propia orientación[61]. Habrá que recordar que ni el mismo De Smedt se sentía completamente feliz con el texto, y que Pablo VI esperaba que los padres conciliares presentaran gran cantidad de revisiones. Pero su intención era salvar el proyecto, no dinamitarlo.

e) *El papel de Pablo VI*

Siempre que se recuerda la semana negra, Pablo VI aparece casi automáticamente como un intrigante, como alguien que estaba de parte de la minoría beligerante, o que al menos permitió que esa minoría prevaleciera al final del tercer período. Así que es necesario revisar el papel y la postura de Pablo VI en la suspensión de la votación sobre el esquema acerca de la libertad religiosa.

Muchas personas que habían tratado con Pablo VI acerca de la cuestión de la libertad religiosa atestiguan el interés personal del Papa en la materia. Siendo cardenal, se sabía que él había adoptado opiniones sobre la libertad religiosa que se hallaban en oposición a las mantenidas por Ottaviani[62]. Siendo Papa, fue siguiendo el progreso de la declaración, mostrando interés y solicitud por la integridad de su aspecto doctrinal. Sus notas personales sobre la libertad religiosa, escritas durante la semana negra, muestran que él estaba deseoso de alcanzar una declaración aprobada por el Concilio. Creía que una votación sobre el esquema era posible antes de la clausura del tercer período, pero no para la aprobación definitiva del mismo[63]. Esta apreciación queda confirmada por una carta sobre el asunto, escrita por Ruffini a Siri antes de la apertura del cuarto período: «Finalmente, Pablo VI me confió que, según su juicio, el esquema sobre la libertad religiosa, tal como existe actualmente, puede aprobarse y que la próxima sesión sería una gran manifestación de perfecta armonía»[64].

Puede sospecharse incluso que el Papa mismo fue víctima de las maniobras practicadas por aquellas personas que utilizaban los bloqueos burocráticos y las quejas basadas en procedimientos instrumentalizados para lograr que se suspendiera la votación. El Papa respetaba la decisión del Consejo de presidentes y su interpretación de la naturaleza del documento presentado a la asamblea, así como las normas fijadas por las reglas conciliares. Por los testimonios de que disponemos, puede concluirse con seguridad que la decisión de determinar que la votación sobre la declaración se realizara durante el próximo período conciliar no procedía de Pablo VI, sino del Consejo de presidentes, a

61. JCng, 19 de noviembre de 1964.

62. Éste fue el único caso de enfrentamiento público (cf. Indelicato, 306).

63. Después de la semana negra, Pablo VI dio a conocer a Haubtmann, en una audiencia, que él quería ver pronto el texto de la declaración, revisado con arreglo a las observaciones de los padres. Animó también a De Smedt en su labor a favor de la declaración (cf. JCng, 20 de febrero y 23 de marzo de 1965).

64. Ruffini a Siri, 12 de agosto de 1965, en F. M. Stabile, *Il Cardinal Ruffini e il Vaticano II: Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 142.

cuya decisión quiso el Papa atenerse, a pesar de sus opiniones personales[65]. El vivo deseo de salvar la totalidad del proyecto conciliar sobre la libertad religiosa le impulsó a elegir este camino.

f) *¿Fue «providencial» la suspensión de la votación?*

Cuando la excitación y las emociones se hubieron calmado, muchos protagonistas de la declaración y muchos comentaristas del Concilio tuvieron la oportunidad de valorar de nuevo los efectos de la suspensión de la votación. Sin negar en modo alguno la existencia de maniobras y de manipulaciones, esas personas vieron más tarde lo sabia que había sido la decisión de Pablo VI de apoyar el aplazamiento y la mejora final que se realizó en el texto.

Haubtmann, por ejemplo, pensaba que el texto enmendado era muy diferente –en su perspectiva– de los otros dos textos anteriores sobre la libertad religiosa. El conceder a los padres conciliares tan sólo unos cuantos días para estudiar el texto, después de su distribución el 17 de noviembre, era un acto carente de realismo[66]. Congar entendía la reacción de quienes estaban a favor de que se suspendiera la votación. Un texto tan importante como ése requería una reflexión más completa. Era legítimo, en opinión suya, exigir más tiempo para estudiar el texto. No obstante, él mantenía también que se estaba maniobrando[67]. Rouquette creía igualmente que el texto, tal como se había presentado a los padres, tenía graves deficiencias y posiblemente no podía estar listo para una votación definitiva[68] –aunque nadie estaba reclamando tal votación–. Incluso Murray tenía que conceder que los padres carecían de la preparación para ser capaces de ayudar en la maduración del texto[69]. Y así, aquellas personas implicadas activamente en el Concilio y conocidas como partidarias del texto buscaban la luz en medio de la oscuridad de la semana y veían que algunas peticiones de aplazamiento de la votación eran básicamente razonables, a pesar de las manipulaciones que habían existido.

Con la sabiduría que da la experiencia, Prignon pensaba que el documento sobre la libertad religiosa, tal como vendría a ser refundido y aprobado por la secretaría después de la semana negra, era un texto mucho mejor[70]. Aunque la experiencia tuvo que ser penosa para la secretaría y para la mayoría conciliar, la suspensión de la votación sobre la libertad religiosa demostró ser ventajosa. El que sucediera en medio de una tormentosa semana hizo que tal suspensión pareciera peor de lo que en realidad era. No obstante, sigue siendo verdad que durante todo el tercer período la minoría intensificó su oposición a los documentos y temas conciliares claves. El hecho de suscitar frecuentes

65. Jan Grootaers, *Le crayon rouge de Paul VI*, en *Commissions*, 322.
66. Documentos de Haubtmann, 5, «Le point sur le concile», 3.
67. JCng, 19 de noviembre de 1964; en una anotación del 18 de noviembre de 1964, Congar se refirió a una reunión, de una hora de duración, entre Lefebvre y Carli, reunión que él interpretó como parte de una actividad de maniobra.
68. Rouquette, *Les derniers jours de la troisième session*, 116.
69. John Courtney Murray SJ, *This Matter of Religious Freedom*: America (9 de enero de 1965) 40-43.
70. F-Prignon, 1145, *Aperçu sur les travaux des commissions conciliaires*, 3.

cuestiones acerca de los procedimientos y sobre los derechos de los padres tenía la finalidad de impedir la rápida aprobación de documentos. El empleo astuto de este enfoque logró bloquear al Papa para que no adoptara decisiones a las que se oponían destacados personajes de la Curia y del Concilio. Sin embargo, la circunstancia reveló de igual modo las profundas diferencias que existían entre las filas de la mayoría e incluso dentro de la secretaría. La falta de atención cuidadosa para mantener el terreno conquistado estaba en total contraste con la persistencia de la actividad de la minoría.

3. *El decreto sobre el ecumenismo*

A diferencia de la disputa relacionada con la declaración sobre la libertad religiosa, en la cual los acontecimientos se fueron desarrollando progresivamente desde la apertura del tercer período hasta su clausura, descubrimos que las revisiones de última hora introducidas en el decreto sobre el ecumenismo llegaron como una total sorpresa. Si tuviéramos que buscar antecedentes de la semana negra en relación con el ecumenismo, nos quedaríamos asombrados por la ausencia de testimonios que hagan prever un final tan explosivo; los pasos anteriores dados en el proceso fueron muy positivos y favorables a la aprobación del decreto. Las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre los judíos habían quedado separadas del decreto. Después de las votaciones sobre los tres capítulos restantes, celebradas del 5 al 8 de octubre de 1964, la secretaría estudiaba los *modi* presentados por los padres y revisaba el texto, siempre que ello estuviera justificado. Willebrands envió a Felici la *expensio modorum* relativa a la introducción y al capítulo primero el 31 de octubre de 1964, al capítulo segundo el 3 de noviembre, y al capítulo tercero el 4 de noviembre[71]. La asamblea votó sobre los capítulos revisados los días 10, 11 y 14 de noviembre. Los resultados fueron los siguientes: capítulo primero, 2068 *placet*, 47 *non placet*; capítulo segundo, 2021 *placet*, 85 *non placet*; capítulo tercero, 1870 *placet*, 82 *non placet*[72]. Por todas las indicaciones, el decreto sería aprobado el 20 de noviembre sin ninguna dificultad.

a) *Tres intervenciones de Pablo VI*

Por los recuerdos de Willebrands, tal como fueron relatados a Congar, y por el informe de Mons. Pierre Duprey, un testigo ocular, nos enteramos de que Pablo VI intervino tres veces durante la semana, a fin de introducir *modi* en el texto ya aprobado por la asamblea[73]. Se discute acerca de cómo y cuándo se produjo la primera intervención[74].

71. Respectivamente en AS V/3, 39, 47s, 50.
72. AS III/7, 59, 541, 711.
73. JCng, 19 de febrero de 1965; Duprey, *Paul VI et le décret*, 238-241.
74. No intentaremos resolver la cuestión en el presente capítulo. El relato de Duprey contiene muchas inconsecuencias en cuanto a referencias de tiempo. Un análisis preciso lo ofrece J. Feiner, *The Nineteen Changes Inserted into the Text of the Decree on Ecumenism at the Request of Pope Paul VI on November 19, 1964*, en *Commentary* II, 159-164.

Según Grootaers, una lista de dificultades le fue comunicada verbalmente a Willebrands el 14 de noviembre de 1964, a las cuales este último respondió personalmente al día siguiente[75]. Felici recuerda que el 15 de noviembre el Santo Padre telefoneó para decirle que el decreto sobre el ecumenismo no estaba maduro para su promulgación en una sesión pública, y que tenía que ser aplazado hasta el cuarto período[76]. Según el recuerdo que Duprey tiene de los acontecimientos, el día 16 de noviembre Mons. Dell'Acqua le dijo que la votación acerca de la totalidad del decreto sobre el ecumenismo tendría que realizarse durante el cuarto período. Duprey respondió vehementemente e indicó lo ridículo que el Concilio aparecería ante las Iglesias orientales sin un decreto sobre el ecumenismo. Al entrar en el aula conciliar, Duprey informó a Willebrands sobre su conversación con Dell'Acqua. Willebrands mismo había recibido ya un mensaje telefónico del P. Marco Malagola, en el que le pedía que fuera a ver a Dell'Acqua a las 12.30 horas. Se propuso que Bea, después de ser informado de este giro de los acontecimientos, fuera a ver personalmente a Pablo VI. Pero Bea quería que Willebrands obtuviera primeramente información precisa, antes de que él mismo actuara en el asunto[77]. Con el fin de prepararse para este encuentro con Dell'Acqua, Willebrands y Duprey redactaron una nota explicativa sobre los votos y sobre los *modi* del decreto, en la cual ellos exponían claramente que una subcomisión de la Comisión Doctrinal había trabajado con la secretaría y había aprobado el texto.

Según Duprey, en la reunión con Dell'Acqua Willebrands se enteró de que no se había adoptado todavía una decisión final de promulgar el decreto sobre el ecumenismo, sino que había dificultades, entregándosele una lista de las mismas. Willebrands regresó inmediatamente a su despacho, donde, juntamente con Duprey, trabajó en dar una respuesta a cada dificultad; «no son dificultades serias», comentaba Duprey[78]. Hacia última hora de la tarde del 16 de noviembre, Willebrands presentó a Dell'Acqua la respuesta que había que dar al Papa. Del'Acqua prometió ayudar a la secretaría en este momento crucial. Willebrands le recordó que la labor de la secretaría sería inútil si se suprimía el decreto.

Ese mismo día, que era el lunes 16 de noviembre, Felici informó a los moderadores acerca de la evaluación que Pablo VI había hecho del decreto sobre el ecumenismo. Los moderadores, viendo lo desastrosa que sería para el Concilio una suspensión de la votación, pidieron a Felici que comunicara a Pablo VI lo que ellos sentían y lo que la asamblea esperaba. En una llamada telefónica al Papa, Felici descubrió que Pablo VI era inflexible en su postura de que él no podía aprobar el esquema tal como éste se hallaba. El Papa había comunicado ya sus opiniones a Bea[79].

Suenens habla sobre la segunda intervención del Papa el 17 de noviembre, y dice que él comunicó a Bea y a Willebrands que los moderadores habían sido informados de

75. Grootaers, *Le crayon rouge*, 320. Fenton mantiene que en aquel momento «parecía que el esquema sobre la Iglesia y el ecumenismo estaría listo para el sábado» (D-Fenton, 16 de noviembre de 1964).

76. AS V/III, 68.

77. Cf. M. Velati, *Una difficile transizione: Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996.

78. Duprey, *Paul VI et le décret*, 240.

79. AS V/III, 71s.

que el Papa no podía promulgar el decreto sobre el ecumenismo. Willebrands aseguró a los dos cardenales que no se había adoptado ninguna decisión definitiva sobre el asunto. Bea dio instrucciones a Willebrands para que enviara en su nombre un mensaje a Pablo VI, declarando que sería una catástrofe no promulgar el decreto[80]. Bea era de la opinión de que el Papa no podía cambiar la sustancia del decreto. Aunque algunas de las expresiones le molestaran, él no podía invertir la orientación del texto.

Aquella misma mañana Dell'Acqua convocó a Willebrands para comunicarle el agradecimiento del Papa por las respuestas preparadas por Willebrands y Duprey, y para transmitirle la instrucción de Pablo VI: «Diga a Mons. Willebrands que no se disguste. Pida a Willebrands que me ayude»[81]. Evidentemente, al hallarse bajo gran presión, Pablo VI pedía comprensión hacia su peculiar postura y responsabilidad en aquel tenso momento del Concilio. En aquella coyuntura Dell'Acqua presentó a Willebrands una nueva serie de unas cuarenta revisiones, escritas y preparadas para la imprenta[82]. Según Duprey y Congar, Pablo VI había marcado ya en azul las revisiones que él mismo no aceptaba, a la vez que indicaba en rojo aquellas que pudieran ser admitidas[83]. Pero una cosa quedó clara: que no todos los *modi* procedían de Pablo VI; la mayoría procedían de otras fuentes.

Dell'Acqua y Willebrands leyeron juntos las observaciones marcadas en rojo. Aunque muchos de los puntos podían ofrecer pocas dificultades si eran aceptados, Willebrands creía, no obstante, que nadie podía alterar un documento aprobado, con excepción del Papa, quien al hacerlo tendría que invocar su propia autoridad, y comunicárselo así al Concilio de una manera responsable y expresa. Había llegado el momento para que Willebrands acentuara que había que respetar los procedimientos. Dell'Acqua respondió: «Si usted acepta todos los cambios deseados por el Papa, entonces puede decir a Mons. Felici que el texto puede imprimirse». ¿Se ocultaba en esta oferta una solución de avenencia o se trataba de una amenaza? En cualquier caso, Willebrands se resistió sabiamente a dar una respuesta fácil, y en lugar de eso pidió que se concediera suficiente tiempo a la secretaría para que estudiase las revisiones propuestas.

80. Grootaers, *Le crayon rouge*, 320.

81. Duprey, *Paul VI et le décret*, 241. Zazpe describe la situación emocional de Pablo VI: «Por la tarde el Papa nos recibió a nosotros, que éramos obispos de diversas naciones de América Latina. Me pareció que se hallaba tenso, cansado, exhausto» (D-Zazpe, 17 de noviembre de 1964).

82. Según lo que Willebrands dijo a Congar, hubo alrededor de cuarenta revisiones (JCng, 19 de febrero de 1965). Grootaers fija su número en cuarenta y tres (Grootaers, *Le crayon rouge*, 320s).

83. JCng, 19 de febrero de 1965; Duprey, *Paul VI et le décret*, 241. Duprey observó que las revisiones escritas en azul eran más serias que las escritas en rojo. Por otro lado, T. F. Stransky piensa que las azules eran menos importantes y fueron eliminadas a fin de concentrarse en las cuestiones de importancia decisiva (cf. *Paul VI and the Delegates to Vatican Council II*, en *Paolo VI e l'ecumenismo*, Brescia 2001 [actas del coloquio organizado por el Istituto Paolo VI, septiembre de 1998]). Stransky, que era miembro de la secretaría, opinaba que algunos de los cambios propuestos modificarían sustancialmente el contenido y el tenor del texto, de tal manera que Pablo VI no insistió en ellos. Sugiere que Bea y Willebrands examinaron las otras cuarenta enmiendas y eligieron lo que era aceptable. Pero se discute también un poco acerca del número. Duprey fue el que dijo a Congar que fue Pablo VI quien redujo los cuarenta cambios más o menos a la mitad aproximadamente, quedando tan sólo diecinueve. Sin embargo, Grootaers ofrece información, recogida de Willebrands, según la cual fueron algunos miembros de la secretaría los que descartaron algunas de las revisiones propuestas (Grootaers, *Le crayon rouge*, 320).

Por falta de tiempo, no se podía convocar a toda la secretaría para que discutiera la segunda serie de *modi*. Un grupo restringido, compuesto por Willebrands, Thils, Lanne y Duprey, recibió el encargo de estudiarlos y de formular una respuesta[84]. Bea orientó al grupo para que aceptara únicamente los *modi* que no alterasen la sustancia del texto. La obra tenía que hacerse apresuradamente, a fin de que el texto pudiera quedar impreso para ser distribuido a tiempo en orden a la proyectada votación del día 20 de noviembre. Las sugerencias menores de la lista fueron fácilmente aceptadas y explicadas. La propuesta que causó un gran problema se refería al artículo 21 del texto, que contenía la frase siguiente, refiriéndose a los cristianos no católicos de Occidente: «Movidos por el Espíritu Santo, ellos encuentran («inveniunt») en las Sagradas Escrituras a Dios que les habla en Cristo». PabloVI hizo una observación personal sobre este punto, proponiendo dos posibles modificaciones, dejando a la secretaría la posibilidad de elegir la que fuera más apropiada. La primera propuesta retendría el verbo «inveniunt» (encuentran), mientras que la segunda propuesta lo sustituiría por el verbo «inquirunt» (buscan)[85]. Bea y Willebrands eligieron conservar el verbo «inveniunt».

A primeras horas del atardecer de aquel mismo día, Willebrands presentó una nota, redactada por Duprey y Thils, en la cual explicaban los diecinueve cambios que habían sido aceptados por la secretaría, y las razones de por qué otros no habían sido admitidos. Dell'Acqua se sentía satisfecho con la nota y prometió enviársela inmediatamente al Papa. Hizo también una llamada telefónica a Felici para informarle de cómo se habían desarrollado las cosas así como de la necesidad de imprimir el texto del documento *De oecumenismo*. Sin embargo, Felici quería estar totalmente seguro de que el Papa aprobaba el texto, antes de proceder a imprimirlo. Dell'Acqua le respondió que el texto iba a ser enviado antes a Pablo VI, por lo que podían esperarse todavía algunos cambios insignificantes. En tal caso, Felici no permitiría que se imprimiera aquel texto. Willebrands, tratando de salvar el texto, dijo a Dell'Acqua: «Yo acepto todas las observaciones». Después de escuchar que todos los cambios deseados por el Papa serían aceptados por Willebrands, Felici mandó a este último a que presentara las correcciones a Mons. Fagiolo. Sin embargo, las correcciones tenían que llegar a manos de los padres el día 19 de noviembre a más tardar, a fin de que ellos conocieran las modificaciones introducidas en el texto que iban a votar al día siguiente. Se decidió que la secretaría reprodujera el ejemplar de los cambios para su distribución a los padres. Luego Felici anunciaría y leería los cambios a la asamblea. Ese mismo día Dell'Acqua telefoneó a Willebrands, solicitando verle a la mañana siguiente, a fin de obtener la respuesta final del Papa. Tan sólo entonces los diecinueve cambios aceptados por la secretaría podían reproducirse para distribuir los ejemplares a los padres conciliares. No carece de sentido el interpretar esa serie de cambios como una transacción «quid pro quo» en las que la promulgación del texto dependía de que se aceptaran los cambios deseados por el Papa.

84. El informe de Congar parece incluir a Arrighi entre quienes trabajaron con el pequeño grupo (JCng, 19 de febrero de 1965). Arrighi solía decir que él y Willebrands no pegaban ojo a fin de salvar el esquema.

85. Puesto que no se halla disponible la lista de las cuarenta o cuarenta y tres modificaciones, resulta difícil reconstruir la formulación exacta de las modificaciones sugeridas.

La tercera intervención del Papa se desarrolló de la siguiente manera. Cuando Dell'Acqua se reunió con Willebrands en la mañana del 18 de noviembre, lo primero que hizo fue comunicar el aprecio en que Pablo VI tenía la labor realizada por Willebrands en relación con muchos documentos del Concilio. Luego dos *modi* fueron señalados a la atención de Willebrands. El primero se refería al nº 21 del decreto. Aunque el Papa mismo había aprobado anteriormente el uso de «inveniunt» o de «inquirunt», sin embargo él pensaba ahora que «inveniunt» tenía un sentido demasiado absoluto. Al no encontrar otras posibilidades en aquel último momento, Willebrands se vio obligado a aceptar la demanda pontificia. Lo que enojaba a Willebrands no era tanto el significado del cambio en la redacción, un significado que era fácil de explicar, sino el hecho de la modificación misma, que parecía que había sido una propuesta personal de Pablo VI. El segundo cambio se refería al nº 22 del decreto, donde aparecía la expresión «realitas Mysterii eucharistici». El término «realitas» no era buen latín. Un buen latinista, Mons. Zannoni, dijo que en latín clásico el sentido de «realitas» podía expresarse mediante el término «substantia» o el de «veritas». Willebrands prefirió «substantia».

Precisamente cuando parecía que todo estaba ya arreglado, tres nuevas modificaciones fueron propuestas por Pablo VI a través de Dell'Acqua, al atardecer del 18 de noviembre. Sin embargo, a Willebrands se le dejó la libertad de aceptarlas o no. La primera petición reclamaba la supresión en el nº 13 de las palabras «inconsutilem tunicam Christi afficientium» [«que afectan a la túnica inconsútil de Cristo»]. La segunda quería que se sustituyera el verbo «exstare» por «florere» en el nº 14. La tercera implicaba la sustitución de «substantiam Mysterii eucharistici» por «veritas Mysterii eucharistici». Willebrands rechazó las modificaciones primera y tercera, pero aceptó la segunda. Eran ya altas horas de la noche, cuando comenzó la impresión del decreto corregido.

b) *La distribución de los diecinueve cambios y las reacciones iniciales*

El 19 de noviembre Tisserant anunció que la votación sobre el esquema acerca de la libertad religiosa quedaba suspendido; esta notificación originó frustración y enojo entre muchos padres. En medio de esta atmósfera Felici anunció y leyó los diecinueve cambios. La fórmula empleada para introducir los *modi* fue la de que éstos eran «amables sugerencias expresadas con autoridad» –Pablo VI quería una expresión delicada que mostrara claramente la intervención de su propia autoridad, pero sin mencionarla directamente–[86]. La formulación expresaba también con claridad que la secretaría era en última instancia la responsable de la introducción de los cambios, porque el Papa lo único que hacía era sugerir, aunque lo hacía con autoridad. A causa del malestar existente por este jueves negro, las reacciones ante lo que parecía ser un «hecho consumado» fueron rápidas y cargadas de sentimientos. Algunos padres conciliares, aunque se hallaban a favor del decreto, pensaron que debían dejar constancia de su protesta contra el procedimiento aplicado, y debían hacerlo votando negativamente. Aquellos que

86. Duprey, *Paul VI et le décret*, 244.

habían trabajado duro en favor del decreto y en favor del ecumenismo mismo, debían asegurar a esos padres decepcionados que la sustancia del decreto no había quedado afectada por los cambios. Se les dijo que el texto enmendado había sido aceptado por la secretaría y serviría de base para su futura labor. Era absolutamente necesario votar *placet*. Felici mismo debió de sentir temor por lo que se rumoreaba acerca de la protesta mediante votos de *non placet*; ordenó que la portada del fascículo que iba a distribuirse a los padres no contuviera referencia alguna a una votación sobre él en la sesión pública del 21 de noviembre[87].

Congar reaccionó vehementemente cuando se enteró de los cambios. Dirigiendo su ira hacia Pablo VI, criticó en el Papa la falta de una verdadera teología del ecumenismo que estuviera en consonancia con los grandiosos y bellos gestos ecuménicos del Pontífice. Pero, después de escuchar las diecinueve revisiones leídas por Felici, Congar sacó la conclusión de que esas revisiones, después de todo, no parecían ser demasiado graves, porque la sustancia del decreto permanecía intacta[88].

Cuando los padres conciliares recibieron el decreto sobre el ecumenismo el 20 de noviembre, Felici les informó que en aquel día se votaría sobre los *modi* acerca del decreto sobre las Iglesias orientales católicas. Esta votación iría seguida inmediatamente por una votación sobre la totalidad del esquema *De oecumenismo*, con miras a su promulgación al día siguiente. Sin embargo, había recibido instrucciones de comunicar inmediatamente aquel mismo día a Pablo VI los resultados de la votación sobre la totalidad del decreto modificado, a fin de que el Papa pudiera ser asesorado sobre la posibilidad de promulgarlo. El resultado fue de gran relieve: 2054 *placet*, 64 *non placet*. La oposición había quedado derrotada; la mayoría ofendida había abandonado sus protestas; y el decreto sobre el ecumenismo sería promulgado al día siguiente.

c) *Los orígenes de los «modi»*

Es una pena que no se disponga de ningún ejemplar de las modificaciones que ayude a los investigadores a averiguar el origen o los orígenes de las mismas[89]. Lo único que podemos hacer es confiar en las conjeturas y sospechas.

Duprey, seguido por algunos comentaristas del Concilio, menciona a Boyer como fuente de las revisiones[90]. Congar refiere que Duprey le dijo que Boyer y Ciappi eran la fuente[91]. Corbon mencionó únicamente a Ciappi[92]. A principios de enero de 1965 Car-

87. La fuente de esta información fue Arrighi así como también otras personas de la secretaría (JCng, 20 de noviembre de 1964).

88. JCng, 19 de noviembre de 1964.

89. Duprey sostiene que la lista de los cambios propuestos no puede encontrarse en la secretaría ni en los archivos del Vaticano II. Él cree que esa lista se encuentra ahora en los archivos de la Secretaría de Estado (*Paul VI et le décret*, 247; cf. también Velati, *Una difficile transizione*, 465ss).

90. Duprey, *Paul VI et le décret*, 239.

91. JCng, 20 de noviembre de 1964.

92. Esto no habría sorprendido a Congar, quien pensaba que Ciappi tenía un sistema teológico incapaz de dar cabida a la sensibilidad ecuménica; sin embargo, la crítica grave que Congar hacía de Ciappi era que

lo Colombo dijo a Mons. Elchinger que Boyer era la fuente[93]. Confiando en los testimonios de Dom O. Rousseau y de Willebrands, Grootaers reconoció también a Boyer como responsable de algunas de las modificaciones[94]. Las diferentes fuentes están de acuerdo en dos nombres, Boyer y Ciappi, como las personas a quienes algunos padres conciliares tuvieron que recurrir pidiendo ayuda para la resurrección de sus *modi*, después de que éstos hubieran sido rechazados por la secretaría[95]. Pero la apelación a una reconsideración de los *modi* tuvo que estar acompañada por presiones, amenazas o razonamientos hechos a Pablo VI para que él actuara tan rápida y persistentemente como lo hizo. Hasta el último momento, el grupo de la denominada minoría siguió realizando vigorosos esfuerzos para alcanzar sus fines.

Carlo Colombo no absuelve totalmente a la secretaría en lo que se refiere a su participación en la controversia. Según el juicio expresado por el teólogo milanés, Bea no presentó a Pablo VI el texto del documento *De oecumenismo* con la antelación suficiente para que el Pontífice formulara observaciones sobre él. Esa fue la razón de que solamente en el último momento le resultara posible al Papa comunicar sus reacciones y sus reservas[96]. El mismo Willebrands admitió que había habido un «desliz». Congar recuerda: «Es cierto. Willebrands me dice que Pablo VI se quejó de que no había recibido a tiempo el texto *De oecumenismo*. Hemos olvidado al Pontífice. ¿De quién fue el error? Pablo VI dijo a Willebrands: 'Fue de la burocracia'»[97]. Como vimos en la sección sobre la libertad religiosa, da la impresión de que la secretaría fue negligente a la hora de asegurar que los textos y la información llegaran de antemano a Pablo VI. Aunque la burocracia era tal que podía bloquear o, al menos, retrasar la comunicación con el Papa, sin embargo estaba siempre abierta la posibilidad de llegar directamente a él. No tenemos más que ver la óptima manera en que la minoría intransigente se aprovechó de esta oportunidad. La mayoría, representada en este caso por el ejemplo de la secretaría, ¿estaría haciéndose negligente, y sufriría finalmente las consecuencias?

d) *El papel de Pablo VI*

Durante sus años al servicio de la Curia romana, Giovanni Battista Montini había demostrado un interés y apertura ecuménicos nada corrientes, una sensibilidad de la que siguió dando muestras cuando fue arzobispo de Milán[98]. Siendo ya papa, adoptó decisiones memorables y realizó gestos que le allanaron el camino para encuentros ecu-

éste se basaba en un único sistema teológico, el sistema pontificio: «No existen elementos psicológicos y morales, que son tan decisivos en el ecumenismo... Él no los conoce» (JCng, 22 de noviembre de 1964).

93. JCng, 6 de enero de 1965.

94. Grootaers, *Le crayon rouge*, 321, nota 8.

95. Tal es la conclusión de L. Jaeger, G. Thils y W. Becker en sus respectivos comentarios acerca del decreto (cf. Duprey, *Paul VI et le décret*, 239).

96. JCng, enero de 1965.

97. JCng, 19 de febrero de 1965.

98. Cf. la extensa información facilitada por Stransky, *Paul VI and the Delegated Observers*, 18-25 (texto no publicado).

ménicos más profundos[99]. Dados estos antecedentes, es inconcebible que su comportamiento acerca del decreto sobre el ecumenismo durante la semana negra estuviera encaminado a echar por tierra el ecumenismo católico. Por otro lado, habrá que explicar la intervención del Papa a última hora en un texto sobre el que la asamblea había votado ya y que estaba a punto de ser promulgado.

En primer lugar, la creciente presión sobre Pablo VI pudo convencerle para que interviniera. Duprey se preguntaba incluso si las vacilaciones expresadas por el Papa eran realmente sus propias vacilaciones o si estaba respondiendo sencillamente a circunstancias que se habían convertido para él en una carga demasiado pesada y amenazadora. Después de evaluar en su totalidad las actitudes, acciones y decisiones del Papa en relación con el ecumenismo, Duprey sacó la conclusión de que las vacilaciones de Pablo VI estaban causadas en parte por la presión de las circunstancias, y en parte por la percepción de amenazas reales y graves para la consecución de la unanimidad[100]. Ahora bien, ¿por qué Pablo VI escuchó a los teólogos de la minoría? ¿Y qué es lo que ellos querían? ¿Estaban ejerciendo presión sobre el Papa con el fin de dar largas a la promulgación del decreto? ¿Deseaban simplemente tratar de impulsar a la mayoría a tal estado de frustración que sus miembros emitieran votos negativos? Estas preguntas se plantearon durante la semana negra, y sigue siendo difícil darles una respuesta definitiva[101].

En segundo lugar, se sabía que Pablo VI era meticuloso en cuestiones de estilo y de matices, especialmente en asuntos que tenían que ver con la doctrina. Algunos de los *modi* introducidos en el decreto se ajustaban, según las palabras de Duprey, «a las actitudes de extrema delicadeza de Pablo VI». Su escrupulosidad podría haberse hallado en consonancia con los temores de la minoría de que algunos elementos de doctrina pudieran quedar gravemente comprometidos, si no se introducían distinciones[102]. Así que la precisión en la doctrina y no solamente la preocupación estilística era lo que motivaba al Papa.

En tercer lugar, Congar se lamentaba de que Pablo VI hubiera hecho gestos magníficos, pero sin poseer a la vez la teología apropiada para respaldarlos. Este factor podría haber contribuido a la intervención del Papa durante la semana negra. Pablo VI se hallaba en proceso de descubrir una teología que resultaba todavía demasiado nueva pa-

99. Para un estudio más completo de las contribuciones de Pablo VI al ecumenismo, cf. Y. Congar, *L'oecuménisme de Paul VI*, en *Essais oecuméniques: les hommes, le mouvement, les problèmes*, Centurion, Paris 1984, 154-170. Un estudio de Pierre Duprey sobre los gestos ecuménicos de Pablo VI fue presentado en el coloquio internacional, patrocinado por el Istituto Paolo VI, sobre Pablo VI y el ecumenismo, celebrado en Brescia, del 25 al 27 de septiembre de 1998.

100. Duprey, *Paul VI et le décret*, 247s.

101. G. Thils, *Le Décret sur l'oecuménisme. Commentaire doctrinal*, Paris 1966, 24.

102. Un caso destacado fue el cambio en el nº 21: «Movidos por el Espíritu Santo, encuentran a Dios que les habla en las Sagradas Escrituras» fue sustituido por «Invocando al Espíritu Santo, buscan en las Sagradas Escrituras a Dios como a quien les habla en Cristo». El cambio tenía la finalidad de evitar decir que cualquier lectura de la Escritura se hace por inspiración del Espíritu Santo, y que por tanto es siempre un encuentro con la palabra de Dios. El Papa quería evitar la tendencia, presente por igual entre círculos católicos y protestantes, a acentuar la lectura individual de la Escritura independientemente de la comunidad y de la tradición. El Papa no pensaba que la formulación anterior, que se prestaba a una interpretación individualista, pudiera tomarse simple y llanamente como la declaración formulada por la suprema autoridad de un Concilio ecuménico. La fuente de esta información es el mismo Willebrands (JCng, 19 de febrero de 1965).

ra él. Dada su actitud precavida, sus gestos, que surgían de la intuición, tenían que estar sustentados por un riguroso razonamiento. Sin embargo, lo notable consistió en que él fuera capaz de realizar gestos, a pesar de una teología aún no desarrollada. La suya era una especie de teología ecuménica expresada en parábolas vivas.

e) *Los efectos de los «modi» sobre el texto final*

Las personas que habían trabajado duro a lo largo del Concilio para fomentar el ecumenismo están de acuerdo en que los cambios introducidos durante la semana negra no distorsionan el texto. El núcleo permaneció intacto. Las revisiones rechazadas por Pablo VI o por la secretaría habrían mutilado el texto[103]. La evaluación que hizo Congar del texto final después de la conmoción causada por el incidente guarda relación con ello:

> Las amables palabras que se multiplican no son suficientes para eliminar la desdichada impresión experimentada por muchos. Sin embargo, yo he leído una y otra vez con atención esos tres capítulos del *De oecumenismo*. La sustancia y el tenor de los mismos han permanecido sin cambios. Si alguien fuera a leerlos por primera vez, sin saber nada del episodio del que estamos hablando, vería únicamente en ellos la declaración sincera y vigorosa, formulada unánimemente por la Iglesia católica con el Santo Padre a su cabeza, de una resuelta actitud ecuménica. ¡No! El texto no ha perdido su valor[104].

Aunque considerados en cuanto al contenido, los cambios de última hora no distorsionaron el decreto, sin embargo la introducción de los mismos originó gran daño psicológico. Congar hacía notar espontáneamente que el texto había perdido «su virginidad o cierta pureza»[105].

Aunque el núcleo del decreto quedó indemne a pesar de los cambios, sin embargo el contenido de los cambios debía ser explicado, porque se suponía que aportaba mayor claridad a los principios del ecumenismo. Especialmente necesitaban explicación tres cambios que habían inducido a algunos padres y observadores a preguntarse si no representaban un retroceso en la apertura ecuménica. Un cambio importante se introdujo en el nº 16, en el cual, al hablarse de la disciplina de las Iglesias orientales, el Concilio reconocía que éstas tienen la facultad (*facultatem habere*) de conservar sus tradiciones singularísimas; la versión anterior había utilizado la expresión: tienen «el derecho y el deber» (*ius et officium*). Un segundo ejemplo se encuentra en el nº 21, como ya se explicó anteriormente. Un cambio final se encuentra en el nº 22, en el cual la frase «genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici» sustituyó a la de «plenam realitatem Mysterii eucharistici»[106].

103. Duprey, *Paul VI et le décret*, 246s.
104. Y. Congar, *Documents Conciliaires*, Paris 1965, 168s.
105. JCng, 20 de noviembre de 1964.
106. Explicaciones de estos cambios las ofrecen Duprey, *Paul VI et le décret*, 246s; Paul Ladrière, *Le décret du concile Vatican II sur l'oecuménisme, ouverture et blocage*, en *Vers de nouveaux oecuménisme*, Paris 1989, 92-94; Georges Bavaud, *Le décret conciliaire sur l'oecumenisme*, Fribourg-Paris 1966, 91-99.

f) *Los efectos sobre los observadores delegados*

El incidente tuvo un impacto sobre los observadores delegados. Congar, que mantenía estrechos lazos con los observadores, se enteró por sus contactos con Cullmann, Boegner y Thurian de cómo se habían sentido afectados ellos por la acción de Pablo VI. Se refirieron especialmente a los cambios efectuados en los nn. 16 y 21, que –según ellos– representaban retrocesos[107]. Otra serie de reacciones aparecen descritas por Lukas Vischer, quien escribió a Visser't Hooft acerca de la intervención del Papa. La calificó de ofensa al Concilio, y afirmó que había producido malos efectos psicológicos. Expresó también su recelo de que los acontecimientos de la semana negra proporcionaran a los cristianos no católicos opuestos al ecumenismo una excusa para no entablar diálogo con la Iglesia católica romana[108]. Albert Outler describió así los cambios en el estado de ánimo: «De elevadas esperanzas de victoria total se había pasado a pánicos temerosos de derrota total, con viva amargura contra los infames responsables de tan espantosa inseguridad»[109].

Estas reacciones, tanto de naturaleza teológica como psicológica, gravitaban en torno a Pablo VI. El obispo John Moorman expresó aquellas cuestiones acerca del Papa que tendrían que haber molestado a muchos observadores y también a padres conciliares. «¿Cuál es su postura? ¿Qué está tratando realmente de hacer? ¿Hasta qué punto se halla él a favor de la reforma o hasta qué punto ha caído en las garras de la 'vieja guardia', que están utilizando toda su habilidad y su determinación para reprimir aquellos movimientos que ellos consideran únicamente como amenazas contra su propio poder?»[110]. Estos sentimientos y estas preguntas eran comprensibles y legítimos. La consternación originada por el acontecimiento no puede entenderse si no es por su relación con los esquemas sobre la libertad religiosa y también sobre la Iglesia. Después de todo, como observaba el cardenal Lercaro, a partir del tercer período el decreto sobre el ecumenismo es la aplicación eminente y la interpretación auténtica del *De ecclesia*[111], un comentario que es verdadero tanto desde el punto de vista teológico como desde el punto de vista pastoral. De muchas maneras, el trauma asociado con el *De oecumenismo* era resultado de las controversias ocultas acerca del *De ecclesia*[112].

4. *La «Nota explicativa praevia»*

El decreto sobre el ecumenismo se convirtió en la ocasión de una intervención directa, sin precedentes, por parte del Papa en un documento aprobado ya por la asam-

107. JCng, 622. Esta reacción sentida por Cullmann se halla corroborada por Stransky, *Paul VI and the Delegated Observers*, 26; cf. también Velati, *Una difficile transizione*, 468.

108. Lukas Vischer, citado en M. Velati, *Gli osservatori del Consiglio ecumenico delle chiese al Vaticano II*, en *Evento*, 240s.

109. Albert Outler, *Methodist Observer at Vatican II*, New York 1967, 80s, citado en Stransky, *Paul VI and the Delegated Observers*, 26.

110. John Moorman, citado en Stransky, *Paul VI and the Delegated Observers*, 27.

111. La conversación de Lercaro fue publicada en *Per la forza dello espirito*, Bologna 1984, 231-252.

112. El silencio del cardenal Bea sobre los incidentes de la semana negra es muy notable. En su obra *Ecumenism in Focus*, London 1969, menciona escasamente las dificultades que fue necesario superar para lograr que se promulgara el *De oecumenismo*.

blea. En cierto sentido, este incidente conmocionó a la asamblea más que cualquier otro episodio de los que contribuyeron a la semana negra. Lo que caracteriza la introducción de una nota explicativa previa para el tercer capítulo del *De ecclesia* es la manera larga y prolongada en que esa nota se fue desarrollando, antes de que se hiciera pública durante la semana negra. No sería una exageración el afirmar que la *Nota explicativa praevia* (NEP, «Nota explicativa previa») fue el fruto de un «Tercer período negro» para la constitución sobre la Iglesia. Añadía ironía a la tensión que esta nota causaba entre la asamblea y Pablo VI el hecho de que la NEP tenía la intención de aclarar las relaciones entre el Papa y los miembros del colegio episcopal, y el hecho de que estos esfuerzos por iluminar la espinosa cuestión se realizaran en la atmósfera amarga de un acto colegial, como era la celebración de un Concilio ecuménico. Para hacer justicia a los complejos problemas teológicos y prácticos que se hallaban implicados, hay que estudiar detenidamente los antecedentes de la publicación de la NEP.

a) *Acto I: El debate en el seno de las cámaras pontificias*

Aun después de haberse votado sobre el texto enmendado del capítulo tercero de la constitución sobre la Iglesia, que trataba acerca del episcopado y de la estructura jerárquica de la Iglesia[113], la falta de hostilidades abiertas en el aula conciliar no significaba que hubieran quedado resueltos todos los problemas relacionados con la colegialidad. Ante la próxima votación sobre la constitución y la promulgación de la misma, los padres que constituían la minoría se sintieron inflamados por un sentido de misión que los inducía a bloquear la votación, a reorganizar sus propias filas y a coordinar su enfoque[114].

1) Soluciones propuestas por la minoría

Además de suscitar objeciones, los padres de la minoría propusieron también soluciones o *modi* que hicieran que el capítulo tercero del *De ecclesia* fuese aceptable para ellos; así, ofrecieron asesoramiento a Pablo VI, a quien ellos veían como necesitado imperiosamente de ayuda para dirigir a la Iglesia y apartarla del peligro.

113. Cf. *supra*, 82-89; cf. también A. Acerbi, *Due ecclesiologie, ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975.

114. Con respecto a los esfuerzos de la minoría por organizarse mejor a sí misma, cf. Wiltgen, 148-150; Philippe Delaye, *Quelques souvenirs du concile*, en *Au service de la parole de Dieu*, Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, Gembloux 1960, 162; Jan Grootaers, *Le rôle de Mgr. G. Philips à Vatican II*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mélanges théologiques, Hommage à Mgr. Philips, Gembloux 1970, 363ss. Los documentos reunidos y publicados por Caprile en *Contributo*, 587-697, le fueron proporcionados por Pablo VI para ofrecerle la base de un artículo: *Aspetti positivi della terza sessione del Concilio*: CivCatt 116 (1965/1) 317-341. Otros documentos se hallan en G. Philips, *Objections à la doctrine de la collégialité et réfutation de ces objections*, en *Primauté*, 147-159; y en U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, Roma 1984, 442-539. Estas fuentes permiten una primera reconstrucción de este «secreto» debate; las actas de Tromp (RT) revelan los efectos internos de las reuniones de la Comisión Doctrinal.

En el aspecto doctrinal, algunos padres de la minoría recomendaron que el capítulo dijera que la consagración episcopal concedía *radicaliter* (en raíz) los oficios de enseñar y gobernar[115], es decir, que aunque los obispos en la ordenación recibían directamente de Cristo la plenitud del sacerdocio, recibían únicamente una aptitud o potencialidad pasiva para la jurisdicción, la cual no podía ser actuada sino por el papa[116]. Tan sólo de esta manera el Concilio podría preservar *semper actu* la suprema potestad del papa[117].

En un aspecto más práctico, esos padres apelaron a Pablo VI para que interviniera decisivamente. Era inaudito y constituía una anomalía el que una doctrina nueva fuera insertada en una constitución dogmática[118]. Querían que Pablo VI se diera cuenta de que, si permanecía pasivo, sería infiel a su responsabilidad de confirmar a sus hermanos y de defender de error a la Iglesia[119]; en consecuencia, indicaron algunos pasos concretos. En primer lugar, Pablo VI debía aplazar la discusión final y la aprobación del esquema, dejando ambas para un cuarto período, que se celebraría en una fecha aún por determinar. La «interrupción indefinida» se hallaba descrita como «una pausa que permitiría al Concilio encontrarse de nuevo a sí mismo y recuperar su libertad psicológica, que no existe ya en la actualidad»[120]. En segundo lugar, el Papa debería ordenar una revisión total del capítulo tercero, descartando de esta tarea a la Comisión Doctrinal y constituyendo personalmente una «congregación de teólogos» que eliminaran del esquema todas las incertidumbres doctrinales y lo redujeran a la condición de un documento pastoral[121]. En tercer lugar, para facilitar esta acción pontificia propuesta, debía presentarse un informe de la minoría, a fin de mostrar por qué la doctrina era inoportuna[122]. Finalmente, el Papa ha de hacer todo eso sin consultar en modo alguno al Concilio, y debe hacerlo como una «reafirmación práctica del primado pontificio». La petición de los cuarenta y cuatro declaraba:

> Para evitar cualquier acontecimiento imprevisto que hiciera más difícil al Santo Padre el hacer uso de su suprema libertad para adoptar una decisón tan importante, nosotros

115. Caprile, *Contributo*, nº 7, 610.

116. Cf. el informe de la minoría en Franić, AS III/2, 198s.

117. Larraona, en una *Nota* de septiembre de 1964, argüía que los textos litúrgicos empleados por la Comisión Doctrinal para mostrar que todos los poderes episcopales eran conferidos en la consagración denotaban simplemente la concesión de la raíz de esos poderes, los cuales, a pesar de todo, no eran concedidos realmente, ellos mismos, en la ordenación (Caprile, *Contributo*, nº 6, 608).

118. Franić, AS III/2, 199. Ésta era una de las tesis de la petición de los cuarenta y cuatro padres, entre los cuales Ruffini fue el primero en estampar su firma, petición que se hizo en los días 11 y 12 de septiembre de 1964 (Caprile, *Contributo*, nº 2, 598; cf. también la carta de Larraona del 20 de septiembre: Caprile, *Contributo*, nº 13, 620).

119. Caprile, *Contributo*, nº 2, 601, y nº 14, 623; Philips, *Objections*, nº 1, 148.

120. Cf. la petición de los cuarenta y cuatro padres y la carta de Larraona, en Caprile, *Contributo*, nº 2, 600s; nº 13, 620. No obstante, esta tesis se hallaba muy difundida en otros círculos, y retornaría en las intersesiones finales. Capovilla, antiguo secretario de Juan XXIII, que permaneció en la secretaría de Estado, dio algunas indicaciones sobre ello a Tucci, después de una audiencia con el director de la «Civiltà Cattolica» en la presencia de Pablo VI (D-Tucci, 10 de diciembre de 1964).

121. Ruffini y Larraona, en Caprile, *Contributo*, nº 2, 601, y nº 13, 621.

122. Caprile, *Contributo*, nº 2, 601. Esta sugerencia fue hecha realmente con anterioridad a la votación, pero por decisión de la Comisión Doctrinal, no de Pablo VI. Sin embargo, Larraona se sintió disgustado de que la mayoría pronunciara el informe final, al que la minoría no pudo responder. Criticó también los contenidos del informe de Parente para la mayoría; Caprile, *Contributo*, nº 14, 622, y nº 20, 630.

> pensamos que es adecuado, más aún, necesario, el que la decisión se haga autoritativamente y de manera directa por el Santo Padre mismo, sin haber solicitado las opiniones del Concilio y, por tanto, sin haber tenido que votarse sobre ella. Semejante intervención autoritativa –deseada vivamente por muchos–, además de ser una reafirmación práctica del Primado, sería también beneficiosa para restaurar el equilibrio que se necesita para proceder, y ayudaría a todos a apreciar la complejidad y seriedad de los problemas en cuestión[123].

Larraona y sus compañeros querían que el Papa echara por tierra lo que el Concilio había logrado ya –un acto suicida–. Cualquiera que fuese la acción que Pablo VI eligiera, la minoría pensaba que había hecho un chantaje al Papa, y Larraona insinuaba que «si no se sigue este sabio y prudente camino, podríamos vernos abrumados por soluciones perjudiciales y muy peligrosas»[124]. Se lanzaban abiertamente amenazas no sólo contra el esquema *De ecclesia*, sino también contra el Concilio y contra Pablo VI.

2) La defensa de la doctrina por parte de la mayoría

Sin embargo, durante esta fase secreta del debate Pablo VI recibió también un buen número de opiniones en favor de la doctrina, procedentes de algunos padres conciliares y de algunos expertos, y él no dio señal alguna de que fuera a volverse atrás de la tesis que el Concilio había aceptado en el debate del año 1963 y que la opinión teológica había reforzado a través de discusiones en revistas durante la primera mitad del año[125]. No obstante, todas las señales –la garantía de Colombo, las respuestas dadas a la preocupación de Suenens de que las objeciones de la minoría pudieran alarmar al Papa– indicaban que el Papa quería a toda costa que hubiera unanimidad en el Concilio[126].

Así que es importante ver cómo esos padres conciliares y teólogos de la mayoría respondieron a cada uno de los puntos suscitados por la minoría, y si ofrecieron soluciones prácticas al Papa sobre la manera de enfrentarse con la delicada situación. Hay que recordar que el debate entre las orientaciones opuestas no se estaba llevando a cabo en forma de disputa entre las partes que se enfrentaban la una a la otra, sino a través de Pablo VI como punto de referencia y como juez.

Los que se hallaban a favor del capítulo tercero pretendían que la doctrina contenida en él se encontraba de hecho en los padres de la Iglesia y en la tradición común, antes de la división entre Oriente y Occidente. La doctrina de la colegialidad se hallaba también en consonancia con la teología paulina acerca del cuerpo místico[127]. El térmi-

123. Caprile, *Contributo*, nº 2, 601.

124. *Ibid.*, 600.

125. Véanse las notas sobre la colegialidad, la potestad de jurisdicción, la consagración y la jurisdicción universal preparadas por el equipo belga bajo la dirección de Suenens (Documentos de Prignon, 841-870).

126. C. Colombo, *El esquema De ecclesia – tema central del Concilio*: *Documentación* 5 (19 de septiembre de 1964), suscitó algún eco; para las notas preparadas por B. Dupuy, C. Moeller y J. Lécuyer, y entregadas al Papa por Suenens el 18 de septiembre de 1964, cf. *Primauté*, 153-158.

127. Cf. el informe de Parente para la Comisión Doctrinal (AS III/2); en cuanto a Lefebvre y Suenens, cf. Phillips, *Objections*, 151 y 158.

no «collegium», que había suscitado violentos debates en el Concilio, se había empleado en la antigüedad, juntamente con «corpus» y «ordo»[128]. Desde luego, «collegium», tal como se había empleado en la antigüedad, no tenía la precisión semántica de una moderna teoría jurídica, pero se refería a una realidad indudable y viva[129]. En cuanto a la doctrina del capítulo, una nota en «Observaciones sobre puntos en disputa», un documento pedido por el Papa a un teólogo de confianza a quien él había mostrado la petición de los cuarenta y cuatro, decía: «La única cosa nueva es la formulación de un punto de doctrina expuesta en el esquema, es decir, la afirmación de que el cuerpo de obispos 'es un sujeto permanente de plena y suprema autoridad sobre la Iglesia universal'. Lo que hay que ver es si esta declaración se halla bien fundada o no, y si origina las consecuencias que temen los signatarios de la nota»[130].

Además de establecer las razones que había en la tradición a favor de la doctrina, sus defensores respondieron también a los puntos específicos de disensión expuestos por la minoría. En primer lugar, con respecto a la cuestión fundamental de la sacramentalidad del episcopado, la mayoría adujo la unánime tradición patrística y litúrgica para respaldar la doctrina del capítulo[131]. König explicó que el texto enmendado se refería al episcopado empleando la expresión «plenitud del sacramento del orden», en vez de servirse de la expresión utilizada en el voto de orientación, que era la de «nivel supremo del sacramento del orden». El capítulo enseñaba con mayor claridad que el episcopado era una totalidad que incluía todas las partes y en la cual participaban las órdenes inferiores[132]. Los padres conciliares deseaban que el capítulo enseñara explícitamente que la ordenación confería los tres oficios de santificar, enseñar y gobernar. Philips comentaba cómo el temor de la minoría de que se redujera el papado a un factor extrínseco con respecto a la potestad de los obispos era un temor infundado, porque entre la consagración sacramental y los actos de enseñar y gobernar tenía que intervenir una forma de determinación u organización dependiente del Papa[133]. La ansiedad de la minoría surgía en parte de una falta de distinción entre el «oficio de gobernar», un poder sagrado concedido inmediatamente por Dios en la consagración, y la «jurisdicción canónica», un poder que recibe de la ley su forma canónica[134]. La fuente sacramental del oficio de gobernar no prejuzga el origen y modo de comunicación de la jurisdicción[135]. Otra causa del temor de la minoría era la excesiva distinción que se hacía entre orden y jurisdicción, una disyunción desconocida para la antigüedad[136]. El mismo Pablo VI seguía esta trayectoria de razonamiento en una observación que él escribió en una copia del esquema que le habían pasado en septiembre de 1964: «El hecho de que

128. Parente (AS III/2, 208). Los tres términos fueron usados de manera intercambiable en la votación orientadora realizada el 30 de octubre de 1963 (cf. HV 3, 100ss).

129. Cf. Dupuy y otros, en *Primauté*, 155.

130. Caprile, *Contributo*, nº 5, 604s.

131. *Ibid.*, 606.

132. König (AS III/2, 203).

133. Philips, en Caprile, *Contributo*, nº 11, 615s.

134. Lefebvre, en Philips, *Objections*, 150.

135. Dupuy y otros, en *Primauté*, 154.

136. Parente (AS III/2, 211).

la jurisdicción pueda darse independientemente de la consagración no prueba nada contra la tesis de que la consagración confiere la capacidad real para la jurisdicción (la cual debe ejercerse por mandato superior)»[137]. Los defensores del capítulo tercero estaban utilizando, pues, varias distinciones para mantener la sacramentalidad del episcopado sin privar al Papa de sus plenas prerrogativas.

Se invocaron fuentes patrísticas y litúrgicas en defensa de la doctrina del capítulo acerca de la incorporación al colegio episcopal en la consagración. El capítulo enseñaba también que la consagración necesitaba ser complementada por otra condición para llegar a ser miembro del colegio, a saber, la comunión con la cabeza y con los demás miembros del colegio. La distinción entre el efecto del sacramento (la transmisión de poderes apostólicos) y la jurisdicción canónica (la determinación del ejercicio del poder), afirmaba el capítulo, ha de ser mantenida[138]. El capítulo afirmaba claramente que el colegio episcopal no podía utilizar el poder que le había sido conferido si lo hacía en contra del Papa o, al menos, sin su aprobación implícita. Una vez más los defensores de la doctrina mostraron que el Papa seguía teniendo una función constitutiva en el ejercicio del poder de los obispos, en el supuesto de que quedara también claro que el sacramento era la fuente del poder.

Con respecto a la espinosa cuestión acerca del colegio episcopal como sujeto de poder supremo y pleno en la Iglesia, podemos ver cómo los que simpatizaban con el capítulo tercero sostenían que el temor de la oposición acerca de esta doctrina era un temor infundado. El poder episcopal de jurisdicción (*iure divino*), que se originaba por el sacramento, era, a causa de la estructura orgánica de la Iglesia, un poder dependiente del Papa no sólo en cuanto a su existencia, sino también en cuanto a su ejercicio[139]. El capítulo enseñaba cuidadosamente que la cabeza era siempre parte del colegio; de esta manera se evitaba la oposición en el seno del colegio y la fragmentación del mismo[140]. En la Iglesia no había más que un solo poder supremo[141], que era poseído por dos sujetos inadecuadamente distintos, a saber, el Papa y el colegio juntamente con el Papa[142]. La doctrina del capítulo que atribuía poder supremo al Papa y al colegio se contenía implícitamente en la definición que el concilio Vaticano I había hecho de la infalibilidad pontificia[143]. Así que el texto del *De ecclesia* preservaba de manera total e intacta la primacía del Papa incluso dentro del colegio[144]. Aunque el poder colegial era poseído como un hábito (en *potentia*), sin embargo no podía actuarse independientemente del Papa, mientras que el poder del Papa se hallaba siempre en acto[145]. El texto declaraba

137. Caprile, *Contributo*, nº 6, 608.

138. *Ibid.*, nº 5, 605-506.

139. Parente (AS III/2, 209).

140. *Ibid.*, 208; Lefebvre y Suenens, en Philips, *Objections*, 155.

141. Dupuy y otros, en *Primauté*, 155; Parente (AS III/2, 207, 211).

142. Lefebvre, en Philips, *Objections*, 151.

143. Ésta es la opinión de Florit, «solicitada paternalmente» por el Papa y enviada los días 21 y 22 de septiembre (en Caprile, *Contributo*, nº 17, 627). Su *votum* es una exposición interesante de cómo la doctrina del capítulo tercero podía deducirse lógicamente del concilio Vaticano I, que contenía ya implícitamente la doctrina expuesta en el capítulo.

144. Parente (AS III/2, 206, 209).

145. *Ibid.*, 207.

insistentemente que «sin el Papa no puede haber colegio; que el Papa es capaz de hacer cualquier cosa independientemente del colegio, y que los obispos no pueden hacer nada colegialmente apartados del Papa»[146]. Sin embargo, un experto sugirió que, para evitar la falsa impresión de que el Papa era un simple «delegado» del colegio, podía introducirse una fórmula que dijera que el Papa no sólo guiaba al colegio de obispos, sino que en cierto sentido «causaba» la fe común y la autoridad de los pastores, y la vida de la Iglesia[147].

König mantenía que el capítulo tercero justificaba la distinción entre el oficio y su ejercicio, una distinción que había sido utilizada ya por Tomás de Aquino[148]. Según la teología tradicional, los poderes ministeriales eran de naturaleza ontológica y espiritual conferida sacramentalmente. Sin embargo, su ejercicio estaba reglamentado y determinado por una jurisdicción canónica. Por tanto, las limitaciones o condiciones para el ejercicio de esos poderes episcopales eran consecuentes con su origen sacramental[149]. En cuanto al poder de jurisdicción sobre la Iglesia entera, ese poder fue dado a los obispos como una facultad para la acción, como una potencia activa o disposición virtual, muy distinta del acto de ejercitar el poder[150].

Los defensores del capítulo abordaron también los aspectos prácticos de las cuestiones. Ellos consideraban que, en contra de los desastrosos efectos augurados por la oposición, la doctrina ofrecería nuevo esplendor y solemnidad al papado, ya que confirmaba la dignidad y la función de los obispos, querida por voluntad divina[151]. La colegialidad realzaría la unidad orgánica de la Iglesia y su jerarquía, en vez de conducir a la fragmentación[152].

En cuanto a la propuesta intervención pontificia, que habría echado por tierra la votación sobre el capítulo, incluso Felici pensaba que tal paso dado por el Papa crearía más problemas que los que pretendía resolver. Había que respetar el plan para la votación, aprobado ya por la asamblea. Tan sólo después de expresados por los padres los votos de *non placet* y *placet iuxta modum*, la Comisión Doctrinal o el órgano competente debería valorar las objeciones de la minoría. Luego el texto podría ser enmendado de tal manera que consiguiera la aprobación de los padres[153]. Un crítico anónimo de la petición de los cuarenta y cuatro había hecho notar ya que la propuesta de aplazar la votación y de trasferir el examen de la cuestión, quitándoselo a la Comisión Doctrinal y confiándolo a una comisión de teólogos, crearía una situación análoga a la que se ha-

146. Lefebvre, en Philips, *Objections*, 151.

147. Caprile, *Contributo*, nº 5, 605. Esta sugerencia nos recuerda a Carlo Colombo, quien en un estudio había sostenido: «Con respecto a sus hermanos en el episcopado y a toda la comunión episcopal, el Romano Pontífice, por la asistencia que le ha sido garantizada divinamente y por la autoridad que le ha sido conferida inmediatamente a él, es la causa de la fidelidad a las enseñanzas del Señor, es intérprete de la voluntad de Cristo, es el Vicario de Cristo, no el vicario del colegio episcopal» (*Il collegio episcopale e il primato del Romano Pontefice*: La Scuola Católica 93 [1965] 51).

148. König (AS III/2, 204).

149. Dupuy y otros, en *Primauté*, 156s.

150. Parente (AS III/2, 210).

151. *Ibid.*, 207; Lefebvre, en Philips, *Objections*, 152.

152. Parente (AS III/2, 211).

153. Caprile, *Contributo*, nº 12, 618.

bía producido en 1870 durante el debate sobre la infalibilidad pontificia. Según la opinión de este experto anónimo, sería sumamente imprudente privar a una comisión conciliar de su autoridad y crear un órgano puramente científico para que realizara la tarea de aquélla. Él sugería: «En vez de esto, habría que realizar el máximo esfuerzo por aclarar la doctrina en el seno de la comisión, quizá invitando incluso a representantes de la 'minoría' para que se integraran en ella, y especialmente ante los padres, ofreciendo un informe sobre los *modi* antes de realizar la votación definitiva». Al desechar la acusación de que se trataba de una doctrina novedosa y falsa, el experto añadió la siguiente condición: «El esquema podrá presentarse para una votación definitiva, una vez que se haya aclarado el sentido de la doctrina general y los diversos puntos particulares»[154]. Con estas sugerencias fue adquiriendo forma la idea de una nota explicativa previa.

3) La actitud de Pablo VI

Al verse ante las insistentes demandas de la minoría, Pablo VI escuchó, estudió, escribió notas en los documentos que llegaban a su mesa, consultó con expertos de diversas convicciones, examinó su propio modo de proceder en los debates pasados, y permitió que la votación se efectuara según se había planeado[155]. Testimonio de este «viaje» suyo de reflexión se encuentra en sus notas privadas, originadas por la renaciente oposición y por la renovada defensa de la doctrina. Varios documentos de este período merecen detenida atención. En primer lugar se hallan las notas escritas por Pablo VI el 18 de septiembre de 1964, sobre algunas de las cuestiones disputadas del capítulo tercero. En segundo lugar están sus notas sobre la carta privada de Larraona. El tercer documento, escrito el 22 de septiembre, incluye el alivio y el gozo que sintió el Papa por los resultados de las votaciones decisivas sobre el capítulo tercero[156]. La cuarta serie de notas de Pablo VI que es importante para nuestro estudio fue compuesta el 16 de octubre de 1964. Un memorándum dirigido a Ottaviani expresaba las opiniones del Papa después de examinados los *modi* sobre el capítulo tercero, prestando especial atención a los deseos de la minoría, a la que él quería tranquilizar. En este documento el Papa consideraba oportuno aumentar el número de obispos que formaban parte del

154. *Ibid.*

155. El 5 de febrero de 1965, Dell'Acqua presentó a Caprile y a Roberto Tucci SJ, director de la «Civiltà Cattolica», las observaciones de Pablo VI acerca del artículo: *Aspetti positivi della terza sessione del Concilio*. Una corrección que el Papa pedía era la ampliación de la lista de autores a quienes él había consultado. Aparte de Journet, Congar, de Lubac y Guardini, indicados ya por Caprile en el artículo, el Papa añadía a Dieckmann, Siri, Billot, Clérissac, Tanquerey, Cerfaux y Bertrams (cf. Caprile, *Contributo*, nº 51, 680). Caprile recuerda las palabras de Dell'Acqua: «Sé cuántas noches pasó él [Pablo VI] leyendo libros para investigar la cuestión de la colegialidad, etc.» (*Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 590). Cf. también dos valiosos estudios de Peter Hebblethwaite, *Changing Vatican Policies 1965-1985: Peter's Primacy and the Reality of Local Churches*, en Thomas M. Gannon SJ (ed.), *World Catholicism in Transition*, New York 1988, 39-43; y *Paul VI*, en Adrian Hastings (ed.), *Modern Catholicism, Vatican II and After*, New York 1991, 53s.

156. Caprile, *Contributo*, nº 18, 627s. Lercaro atestiguó el alivio y el gozo que sintió el Papa por los resultados de la votación (*Lettere*, 270); cf. también JCng, 25 de septiembre de 1964, y Jan Grootaers, *La collégialité vue au jour le jour dans la IIIe session conciliaire*: Irénikon 38 (1965) 186.

comité al que se había confiado el primer examen de los *modi*. Decía: «El añadir otros dos obispos (uno de ellos de la 'minoría') sería una manera de acelerar la tarea y de asegurar a la 'minoría' que a los votos *iuxta modum* se les concedía la atención que merecían»[157]. El Papa añadía que las reglas acerca de la imposibilidad de modificar el texto después de ser discutido en la comisión no debían aplicarse con excesiva rigidez, especialmente cuando un *modus* se hallaba motivado seriamente. Una nueva discusión podría servir para justificar más claramente, en el informe dirigido a la asamblea, por qué un *modus* no era aceptado. Pablo VI quería que Ottaviani viera si estas sugerencias suyas podían aplicarse sin causar problemas.

En su respuesta, transmitida al Papa cuatro días más tarde, Ottaviani aclaraba que el comité encargado del primer examen de los *modi* era simplemente un órgano consultivo. Las decisiones con respecto a cualesquiera modificaciones que debieran introducirse en el texto eran responsabilidad de la Comisión Doctrinal. Él creía además que el añadir nuevos miembros al mencionado comité no haría más que ralentizar su tarea. Pablo VI respondió: «Con el fin de eliminar razones para la desconfianza, parece conveniente que un representante de quienes no aceptan pacíficamente la doctrina del esquema intervenga en cada una de las fases del examen de los votos *iuxta modum* relativos al capítulo tercero, y que por esta razón ese representante se encuentre ya presente en el primer escrutinio de los votos. Esto no se sugiere porque haya falta de confianza en quienes están realizando la tarea, sino a causa del deseo de restaurar la paz y la confianza en las mentes de todos los padres conciliares»[158].

A primera vista, la preocupación de Pablo VI por la minoría parece inconsecuente con la extrema distancia manifestada por él con respecto a las posiciones de esa minoría en los dos documentos anteriormente examinados. Pero después de la euforia expresada por los resultados positivos de las votaciones iniciales sobre el capítulo tercero, el Papa tenía que hacer frente a dos cuestiones relacionadas con el asunto, a saber, cómo explicar el tratamiento que se había dado a los *modi* y cómo conseguir que la minoría aprobara el capítulo[159]. Parece que está justificada la preocupación de Pablo VI de que el procedimiento empleado para el examen de los *modi* debía convencer a la minoría de que sus dificultades se habían tomado en serio. Cuando la minoría se dio cuenta de que el Papa no tenía intención de demorar la promulgación del *De ecclesia*, y de que la asamblea respaldaba plenamente el esquema, entonces los miembros de la minoría recurrieron a acciones potencialmente capaces de desbaratarlo todo[160].

157. Caprile, *Contributo*, nº 22, 632.

158. *Ibid.*, nº 24, 635s.

159. En una carta dirigida al Papa, el 27 de septiembre de 1964, exactamente una semana después de la primera votación sobre el capítulo tercero, Carlo Colombo alertaba al Papa sobre la urgente necesidad de determinar un procedimiento para la presentación de los *modi*; un enfoque de los retoques finales al esquema que hiciera ver de forma clara la total corrección tanto del procedimiento como de los contenidos podría ser el último medio de persuadir a la minoría para que aceptara el capítulo; Caprile, *Contributo*, nº 19, 629.

160. Entre esas acciones se hallaba un plan para bloquear las votaciones particulares sobre el capítulo tercero, que no permitían ya los votos *iuxta modum*. Larraona escribía a Ruffini el 23 de septiembre sugiriendo esta posible línea de acción (cf. Stabile, *Il Cardinal Ruffini*, 135). Hubo también una vigorosa campaña para acrecentar los *modi* en relación con las dos votaciones globales programadas para el 30 de sep-

Como la minoría no logró reunir suficientes *modi*, volvió a cambiar de estrate centrándola entonces en los procedimientos[161]. Un diluvio de cartas de queja come a amontonarse en el escritorio de Pablo VI, cartas que incluso para él eran difíciles evaluar[162]. Fesquet menciona en concreto una carta firmada por Ruffini y por otro c denal italiano, que proponía que se anulara la votación sobre la colegialidad[163]. Pero se podía confiar en las firmas. König hacía notar que muchos padres firmaban cartas s haberlas leído[164]. De hecho, en una audiencia con Pablo VI, Ruffini admitió que «hab firmado (antes que nada) la 'Nota riservata', ¡pero sin haberla leído! Él sabe de qué la cosa; según él, unas cuantas enmiendas serían suficientes y todo iría bien»[165]. Las fi mas para la carta inicial de Larraona fueron reunidas probablemente por el proced miento de que los padres se fiaran simplemente de la persona que solicitaba sus fi mas[166]. En este contexto de renovados ataques, Pablo VI escribió su carta a Larraona e 18 de octubre de 1964[167].

Estos documentos que dimanaban personalmente de Pablo VI revelan cuáles erar sus actitudes ante las disputas que rodeaban la doctrina del capítulo tercero. Pero, como árbitro y cabeza de la asamblea, el Papa no expresó siempre públicamente sus actitudes. Mantenía una postura respetuosa pero crítica, consistente en escuchar. Estaba en desa-

tiembre. Si los *modi* constituían más de una tercera parte de los votos emitidos, entonces habría que rehacer el capítulo (cf. Lercaro, *Lettere*, 272). El 29 de septiembre Felici hizo la siguiente aclaración acerca de la manera en que se iba a celebrar la votación al día siguiente: «Desearía añadir algo más, venerables padres. Con respecto a los *modi* que puedan señalarse, podemos asegurar a todos los padres que tales *modi* serán examinados cuidadosa y detenidamente por la comisión competente, aunque un examen de los mismos pueda no ser necesario, porque se haya alcanzado la mayoría requerida. Los padres pueden estar seguros de esto. Porque el bien de la Iglesia y del Concilio exigen que el texto sea lo mejor y lo más claro posible, a fin de que pueda hacer bien a las almas» (AS III/3, 10). Estas palabras de Felici, según Wenger, estimulaban implícitamente a los padres a presentar más *modi*. Incluso los moderadores quedaron sorprendidos. Pero Felici les informó que el Santo Padre le había pedido que hiciera esta comunicación. Este gesto fue probablemente una manera de apaciguar a la minoría (Wenger, III, 79). Aparte de Felici, se dice que también Carlo Colombo estuvo trabajando para solicitar la presentación de los *modi*. El rumor encantó a Siri, que había lamentado el hecho de que Colombo, que era extraordinariamente influyente, no tuviera suficientes contactos con los anti-colegialistas. «Es un buen cambio», escribía (D-Siri, 548s).

161. Cf. Lercaro, *Lettere*, 275; y Wenger III, 80: «Mons. Carli, creyendo que había habido irregularidades y maniobras, se dirigió personalmente al Papa para cuestionar la legitimidad de esta votación».

162. Cf. el *memorandum* anónimo glosado por Dell'Acqua y Cicognani y dirigido a Pablo VI (Caprile, *Contributo*, nº 20, 629-631).

163. Fesquet, *Drama*, 393.

164. Observación mecanografiada de Dell'Acqua, en Caprile, *Contributo*, nº 21, 631.

165. Nota de Pablo VI, después de una audiencia con Ruffini, el 21 de septiembre (Caprile, *Contributo*, nº 16, 624).

166. Tisserant, respondiendo al Papa acerca de la exposición hecha por Larraona contra la votación sobre los *modi* del capítulo tercero, explicaba de esta manera la proliferación de firmas: «Los que firmaron lo hicieron así teniendo en cuenta el lugar que ocupaba en la Curia aquel que se lo pedía. ¿Acaso no era eso un abuso de confianza por parte de esa persona?» (Caprile, *Contributo*, nº 44, 675). En la práctica, algunos de los padres no podían negarse a los funcionarios de la Curia que se dirigían a ellos. No sería totalmente sorprendente el hecho de que se invocara el nombre de Pablo VI para justificar algunas de las iniciativas emprendidas por la minoría y por parte de algunos miembros de la Curia, como sucedió también con el esquema sobre la libertad religiosa.

167. Caprile, *Contributo*, nº 23, 633-635. Caprile dice que el primer esbozo de esta respuesta fue completado el 6 de octubre y que luego experimentó revisiones.

cuerdo con las alegaciones de la minoría en las que se afirmaba que se estaban adoptando estrategias propagandísticas para conseguir que el Concilio aprobara el capítulo. Por ese motivo, desechó la pretensión de que se había presionado a los padres diciendo que eran incapaces de juzgar sabiamente. En vez de las consecuencias funestas predichas por la minoría, el Papa podía ver beneficios. Y en este sentido él formaba parte de la mayoría.

Sin embargo, en vista de la unanimidad que él quería conseguir –durante todo el Concilio y después de él–, el Papa siguió siendo fiel a su estrategia habitual: prestar atención de manera persuasiva a quienes examinaban los *modi* y presentaban la *expensio modorum*. En todo caso, él no tenía intención de hacer concesiones a la minoría en detrimento del capítulo[168].

b) *Acto II: El debate oculto*

La concisa respuesta de Pablo VI a Larraona, el 18 de octubre, no puso fin a los esfuerzos de la minoría que presionaba para introducir sus ideas, haciéndolo en una serie de intervenciones que constituían una amenaza contra la aprobación del *De ecclesia* y que cuestionaban también la aplicación de las normas conciliares. Una cronología de los acontecimientos inmediatos que condujeron a la composición de la NEP, facilitada por Philips y Tromps, nos permitirá vislumbrar el carácter dramático de esos días[169].

1) La secuencia de los acontecimientos

Aun después del 20 de octubre, cuando Pablo VI hizo que un obispo de la minoría formara parte también del comité encargado de examinar los *modi*, las peticiones de que el Papa mismo interviniera no decrecieron en número[170].

El 26 de octubre, Carlo Colombo habló por primera vez en la Comisión Doctrinal acerca de la posibilidad de añadir a la *relatio generalis* una contestación, dispuesta

168. Ruffini informó a Siri que Pablo VI había prometido un detenido examen de los *modi* (D-Siri, 30 de septiembre de 1964, 386). Nótese que el hecho de que el Papa se reserve para sí mismo el derecho a introducir cambios en el texto afirma su propia libertad con respecto incluso a los obispos reunidos en Concilio. Con tal gesto, el Papa aseguraría a la minoría que él no era y no iba a convertirse en el simple «registrador» de los deseos y anhelos de los obispos. Con sus hechos y con sus palabras el Papa recordaría que él es ante todo y principalmente el vicario de Cristo y el pastor de la Iglesia Universal.

169. Cf. *Primauté*, 83s (Philips) y 166-178 (Tromp), así como RT.

170. El 20 de octubre de 1964 Pablo VI dio instrucciones a Ottaviani para que incluyera a un obispo de la minoría en el comité técnico cuyas recomendaciones sobre los *modi* iban a ser examinadas por la Comisión Doctrinal a partir del 22 de octubre (Caprile, *Contributo*, nº 24, 636). Tromp informa sobre una carta de Dell'Acqua dirigida a Ottaviani con las mismas instrucciones, pero con fecha 19 de octubre (RT, 17 de julio a 31 de diciembre de 1964, 24). El 21 o 22 de octubre Mons. E. Dante, secretario de la Congregación de ritos, de la que Larraona era prefecto, escribió a Pablo VI acerca de las preocupaciones de la minoría (Caprile, *Contributo*, nº 26, 636s); envió una carta más extensa sobre el mismo asunto al día siguiente (Caprile, *Contributo*, nº 26, 637-641). El 25 de octubre Ciappi presentó al Papa tres *modi* que él pretendía que iban a apaciguar a la minoría (Caprile, *Contributo*, nº 27, 641-646; *Primauté*, 91-97).

sistemáticamente, a los *modi* rechazados[171]. El 31 de octubre, Colombo pidió a Philips (¿a causa de su autoridad para conseguir el acuerdo de Suenens?) que redactara un texto de la índole que él había propuesto. El 2 de noviembre, Philips preparó su *Addenda ad relationem generalem*[172], y Colombo realizó su propia versión de una *nota introductoria*. Al día siguiente Colombo presentó a Pablo VI una evaluación de los *modi* de Ciappi, un ejemplar de los *Addenda* de Philips y su propia *nota*[173]. El día 5 de noviembre, Colombo concedió permiso a Philips para que presentara su *Addenda* a la Comisión Doctrinal. La Comisión Doctrinal discutió y aceptó el texto de Philips el 6 de noviembre.

Sin embargo, ni siquiera esto frenó a la minoría, la cual siguió enviando apelaciones, algo que incluso Felici consideró poco afortunado[174]. El 9 de noviembre, para sorpresa de muchos, pero no de Pablo VI, Colombo presentó su propia *nota* a la Comisión Doctrinal. El 10 de noviembre, la Comisión Doctrinal rechazó la *nota* de Colombo, pero envió a Pablo VI un texto enmendado de los *Addenda* de Philips, en el cual habían intervenido Charles Moeller y la secretaría de Estado[175]; mientras tanto Gagnebet trataba de introducir algunas enmiendas en el capítulo mismo. Por medio de Cicognani, el Papa dio instrucciones a la Comisión Doctrinal para que ésta compusiera una nota explicativa sobre los *modi* aceptados para su incorporación al esquema; presentó también algunas enmiendas al capítulo y a los *Addenda* de Philips, juntamente con las opiniones de Bertrams[176]. El 11 de noviembre, Ottaviani comunicó a la Comisión Doctrinal la respuesta del Papa acerca de la *nota explicativa*. El 12 de noviembre la Comisión Doctrinal se reunió sin los expertos para discutir los *modi* pontificios y los *Addenda* de Philips, que se habían convertido ahora en la NEP. En aquel mismo día Ottaviani envió a Pablo VI una NEP revisada con acompañamiento de un informe elaborado por Philips. Pablo VI aprobó el texto el 13 de noviembre. Las respuestas a los *modi* relativos al capítulo tercero (aquellos que vendrían precedidos por la NEP) fueron distribuidos a la asamblea el 14 de noviembre[177]. En un anuncio hecho el 16 de noviembre, Felici dio a conocer a los padres la importancia de una NEP, todavía no vista, para la votación sobre el capítulo tercero. Ese mismo día Pablo VI escribió a la Comisión Doctrinal, elogiando el capítulo tercero y la labor realizada.

Con esta visión global del curso de los acontecimientos, podemos contemplar ahora las cuestiones teológicas y prácticas que rodearon la composición de la NEP.

171. El 28 de octubre Larraona respondió a la carta de Pablo VI del 18 de octubre justificando los motivos de su *nota riservata* (Caprile, *Contributo*, nº 28, 648-650).

172. *Primauté*, 98s.

173. *Ibid.*, 100-108. Ese mismo día una persona no mencionada proporcionó a Pablo VI algunas observaciones sobre la segunda carta de Dante (Caprile, *Contributo*, nº 30, 651s).

174. El día 7 de noviembre Pablo VI recibió una carta, compuesta probablemente por Carli y que llevaba 107 firmas; en ella se reiteraban las dificultades de la minoría. Felici, consultado por el Papa, y un asesor no mencionado reaccionaron desfavorablemente a la carta (Caprile, *Contributo*, nn. 32-36, 652-664).

175. Documentos de Moeller, 686-700.

176. *Ibid.*, 701-731.

177. *Primauté*, 114s; Caprile, *Contributo*, nn. 38 y 39, 670-672.

2) La causa de la minoría

Después de fracasar primeramente en su intento de bloquear la votación sobre el capítulo tercero, y luego de alcanzar el número necesario de *modi* para hacerla peligrar, la minoría matizó su estrategia. En primer lugar, exaltó la integridad de los objetores, a quienes se calificaba como los más sinceros y fieles servidores de la Santa Sede, motivados únicamente por una filial confianza en el Papa e impulsados por un deber de conciencia[178]. En segundo lugar, señaló supuestas irregularidades de procedimiento que arrojarían dudas sobre la validez de la votación. Al preguntar por qué no se había abierto de nuevo el debate, Dante, Carli y otros mantenían también que el número de los votos de *non placet* y de *placet iuxta modum* en las dos últimas votaciones equivalían virtualmente a un rechazo de la totalidad del capítulo[179]; a no ser por las seguridades que había dado Felici de que los *modi* serían considerados seriamente por la Comisión Doctrinal, muchos de los votos de *placet iuxta modum* habrían sido votos de *non placet*. Por esta razón, la aceptación de esos *modi* era condición imprescindible para que se alcanzara la unanimidad en la votación final[180]. En tercer lugar, la profunda división originada por la cuestión era debida en parte a la decisión de Pablo VI de no intervenir en el Concilio, a fin de mover a todos a que se escucharan unos a otros[181]. Finalmente, Dante y Larraona exigieron que la formulación de la doctrina fuera más precisa y que se marcaran bien los límites para una correcta interpretación de la misma[182]; esto fue el comienzo de las conversaciones para una «nueva demarcación de las dimensiones» y para una reconciliación de las posiciones[183]. El plan global de la minoría, durante esos días finales, fue inducir a Pablo VI a que impulsara a la Comisión Doctrinal y a la mayoría a que aceptase la «reconciliación»; de no hacerlo así, correrían el riesgo de perder la constitución completa o incluso de ser los perdedores en la totalidad del Concilio.

Mientras tanto, los miembros de la minoría seguían repitiendo las objeciones sobre las tres cuestiones que desde hacía trece meses habían venido causando turbación en ellos: la fundamentación sacramental de los oficios de enseñar y gobernar[184]; la consagración y la colegialidad[185]; y la relación entre la potestad plena y suprema del colegio y el primado pontificio[186].

Para resolver estas tres áreas de problemas, algunos expertos, convencidos anti-colegialistas, presentaron a Pablo VI los denominados «*modi* conciliadores», los cuales

178. Así Dante y Larraona en sus cartas (Caprile, *Contributo*, nº 26, 639 y nº 28, 648s [con notas de Dell'Acqua]).

179. Así Carli (Caprile, *Contributo*, nº 32, 654s, y nº 26, 640).

180. *Ibid.*, nº 25, 637; nº 26, 639s; nº 32, 657.

181. *Primauté*, 119s.

182. Caprile, *Contributo*, nº 25, 637s; nº 28, 649.

183. Así las cartas de Ciappi y de Larraona, *ibid.*, nn. 27 y 28, 641-650.

184. Cf. Caprile, *Contributo*, nº 26, 640; nº 27, 641; nº 32, 656; *Primauté*, 123.

185. Caprile, *Contributo*, nº 32, 653-660. En este documento Carli y sus compañeros hicieron la aguda y precisa observación de que la formulación que el esquema hacía del problema era diferente del voto de orientación que parecía haber restringido la condición de miembro del colegio episcopal a quienes habían sido consagrados legítimamente.

186. Dante y Carli, en Caprile, *Contributo*, nº 26, 638; nº 32, 657.

habían sido concebidos por Ciappi y Gagnebet[187]. La orientación general de sus sugerencias, que tampoco eran completamente nuevas, consistía en entender la consagración episcopal como un otorgamiento, a lo sumo, de la fuente de los oficios o de la capacidad para ejercerlos. Tanto la posesión de los oficios como el ejercicio de los mismos dependían del Papa y del hecho de estar en comunión con él. El colegio de los obispos disfrutaba de suprema y plena potestad en la Iglesia no por una concesión directa de poder en el sacramento, sino por el hecho de participar en la plenitud del poder pontificio. Ciappi ofreció un interesante comentario sobre la manera de entender la atribución de potestad suprema al colegio:

> Teológicamente parece que podríamos llegar a decir que el colegio episcopal es un sujeto capaz de ejercer suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal en la medida en que el Romano Pontífice, que es el único en quien reside toda la plenitud (concilio Vaticano I, Denz. 1831 [DH, 3064]), da al episcopado una participación en su suprema y plena potestad, pero sin que él pierda o comunique el primado y la total plenitud, que es su prerrogativa personal[188].

Esta línea maximalista de argumentación, que niega la colegialidad derivándola de la presencia del Papa entre los obispos, era una opinión que la NEP no aceptaría.

3) Nuevas respuestas a la minoría

Pablo VI actuó rápidamente ante los nuevos *modi* y comentarios procedentes de la minoría. Los señaló a la atención de la Comisión Doctrinal y de algunos consejeros de confianza. La Comisión Doctrinal, en su revisión de los *modi*, no actuó en la forma esperada por la minoría[189]. Entre los cambios aceptados por la Comisión Doctrinal, ninguno procedía de las revisiones sugeridas por Ciappi o Gagnebet. Esto no es sorprendente, puesto que Colombo y Philips estaban de acuerdo en que el hecho de aceptarlas alteraría sustancialmente el significado del texto aprobado ya[190]. Bertrams, hacia cuyas opiniones Pablo VI sentía gran respeto, declaró que, en contra de los temores de la minoría, el esquema no ponía en peligro las prerrogativas pontificias; en realidad, él desplazaba un poco el foco de la disputa, afirmando que algunas revisiones impedirían que en el futuro se impusieran al texto interpretaciones incorrectas. Y así, él presentó cinco *modi*, de los cuales únicamente dos se ocupaban directamente de las principales preocupaciones de la minoría[191]. Claramente, la Comisión Doctrinal y algunos expertos cercanos a Pablo VI no se hallaban grandemente preocupados por las novísimas críticas procedentes de la minoría. Puesto que éstas no constituían nuevas cuestiones, no podían dárseles nuevas respuestas.

187. Cf. Caprile, *Contributo*, nº 27, 645s, y *Primauté*, 123s.
188. Caprile, *Contributo*, nº 27, 645s.
189. Cf. AS III/8, 52-111; Betti, *Dottrina*, 286-302; *Primauté*, 65ss; y RT, 48-52.
190. Cf. *Primauté*, 106s.
191. *Ibid.*, 112. Un año antes W. Bertrams había publicado una obra sobre este tema: *De episcopatu et primatu Romae*, Roma 1964; esta obra era floja exegéticamente, como hizo notar Dupont (Documentos de Dupont, 242).

4) La respuesta de Pablo VI

Como Bertrams, Pablo VI sostuvo que algunos puntos del esquema necesitaban mayor precisión. En sus instrucciones a Ottaviani, del 10 de noviembre, el Papa expresó algunas preocupaciones que podrían considerarse como sus *modi* oficiosos[192]. En primer lugar, con respecto al colegio episcopal como sujeto de suprema potestad, el Papa quería que el enunciado expusiera más claramente que el ejercicio estrictamente colegial de la potestad suprema variaba con el tiempo, con arreglo a las exigencias de la Iglesia. Correspondía también al Papa el juzgar acerca de la oportunidad y de la manera de ejercer tal potestad[193]. Como Bertrams, Colombo y Philips, Pablo VI no accedió a la demanda de la minoría, que quería que se declarara que la potestad del colegio era una mera potencialidad que se derivaba del Papa y que era actuada por el Papa. Sin embargo, la Comisión Doctrinal no introdujo la aclaración deseada por el Papa en el texto del *De ecclesia*, sino en la NEP.

En segundo lugar, Pablo VI proponía que se insertara una explicación de la distinción y de la relación entre el aspecto sacramental-ontológico y el aspecto canónico-jurídico de los poderes y de la misión de los obispos. El Papa creía que tal explicación apaciguaría los temores acerca del carácter sacramental de la consagración episcopal y de los *munera sacra*. Esta propuesta sería recogida igualmente en la NEP, pero no en el texto del *De ecclesia*.

Podemos, pues, afirmar sin temor a equivocarnos que la Comisión Doctrinal y algunos de los consejeros cercanos al Papa trataron de mantener el núcleo doctrinal del esquema aprobado, en contra de lo que ellos veían como la postura de la minoría, una postura esencialmente diferente. Cualesquiera cambios que la Comisión Doctrinal acogiera de buena gana en el texto, debían ser una aclaración, y no una corrección, de la doctrina del esquema. Sin embargo, la Comisión Doctrinal rehusó también incorporar cambios que, aunque pudieran estar bien fundados, eran innecesarios por constituir pleonasmos; y a esta luz los miembros de la comisión juzgaron los *modi* de Pablo VI. Se adoptó una estrategia consistente en lograr una solución de avenencia. Según eso, las aclaraciones se insertarían en la nota explicativa, y de este modo quedaría salvaguardada la integridad del texto.

c) *Los orígenes de la «Nota explicativa praevia»*

Si la finalidad declarada de Pablo VI y de la Comisión Doctrinal, al insertar cambios en el texto, no era la de alterar la sustancia de la doctrina, sino la de hacer que las formulaciones fueran más precisas, entonces ¿qué papel desempeñó la NEP en todo el drama del *De ecclesia*?

192. Caprile, *Contributo*, nº 36, 665; nº 37, 666.

193. Fascículo entregado por Dell'Acqua juntamente con la carta del 10 de noviembre (Caprile, *Contributo*, nº 37, 668).

La NEP había tenido un interesante desarrollo antes de que los padres se enteraran de su existencia[194]. Como se vio anteriormente, Colombo había expresado a Pablo VI y a la Comisión Doctrinal su preocupación acerca de la presentación de los *modi*, antes de que éstos fueran recogidos en la votación del 30 de septiembre[195]. Parece que Congar fue incluso más inflexible acerca de la necesidad de una explicación de los términos clave empleados en el capítulo, a los cuales la minoría daba un significado diferente del que les daban sus autores. Ya el 14 de septiembre Congar, juntamente con otros, había sugerido la posibilidad de permitir que Philips hiciera una presentación verbal ante el Concilio, de la misma manera que la había hecho Zinelli en el concilio Vaticano I, pero las diversas personas con quienes él consultó no acogieron favorablemente su sugerencia o vieron en ella algunas desventajas. Sin embargo, él se hallaba plenamente convencido de que la oposición de la minoría podía ser vencida fácilmente, si se realizaba esa presentación oral, cosa que era muy sencilla[196].

Según los recuerdos de Philips, Colombo suscitó la cuestión de preparar una buena explicación de los *modi* en la Comisión Doctrinal el 26 de octubre, de manera que él, Philips, pudiera recibirla personalmente el 31 de octubre[197]. Colombo sugería que las respuestas a los principales *modi*, reunidas sistemáticamente en forma de una declaración de principios, se añadieran a la *relatio generalis* a fin de ofrecer una explicación satisfactoria a la minoría[198]. Philips compuso el 2 de noviembre los *Addenda ad relationem generalem*, a fin de satisfacer la petición de Colombo[199]. Ese mismo día Colombo entregó a Philips su *nota introductoria*, un texto que Tromp y Carbone pensaron erróneamente que era de Bertrams[200]. Colombo declaraba que, puesto que muchos de los *modi* procedían de una falta de comprensión plena de los principios que rigen la potestad episcopal conforme a la Comisión Doctrinal, al evaluar los *modi* sería de una

194. Por el informe de Philips y por la reconstrucción histórica que Grootaers hizo de los acontecimientos, nos enteramos de que la NEP, tal como la conocemos, se desarrolló a partir de varias revisiones del texto: a) el texto original de los *Addenda* del 2 de noviembre; b) un texto revisado por la Comisión Doctrinal el 6 de noviembre; c) un texto ulteriormente revisado por Philips después de la reunión de la Comisión Doctrinal; d) el texto que fue titulado NEP el 11 de noviembre; e) la versión del texto después de la reunión de la Comisión Doctrinal el 12 de noviembre, y f) la forma definitiva. Una útil sinopsis de las versiones de la NEP, completada con textos de los *modi* y con las respuestas de la comisión a cada uno de los puntos, la ofrece Grootaers (*Primauté*, 179-188). Para un análisis histórico-teológico de los puntos de la NEP, véase la tesis inédita de Corrado De Rossi, *La formazione del testo della «Nota explicativa praevia» alla Costituzione dogmatica De ecclesia del Vaticano II (1962-1964)*, Bologna 1973-1974. El análisis de De Rossi muestra que el texto es principalmente una recopilación de las principales enmiendas presentadas por los miembros de la minoría, pero rechazadas por la comisión porque se hallaban en contradicción con el texto sobre el que se había votado.

195. Cf. Caprile, *Contributo*, nº 19 (de fecha 27 de septiembre de 1964), 628, y posiblemente nº 5 (de mediados de septiembre de 1964), 605.

196. A partir del 18 de septiembre de 1964, Congar repetía a menudo en su diario esta necesidad de que Philips ofreciera una explicación verbal en el aula conciliar (cf. A. Melloni, *Yves Congar al Vaticano II: Ipotesi e linee di ricerca*: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 50 [1997] 489-527).

197. Tromp no indica semejante acción por parte de Colombo en sus actas del 16 de octubre de 1964.

198. *Primauté*, 67.

199. *Ibid.*, 98s.

200. Cf. las observaciones de Carbone en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 198.

gran utilidad explicar esos principios[201]. Colombo repitió la idea a Pablo VI el 3 de noviembre y presentó como un paralelo la explicación oficial dada por Zinelli y Gasser antes de la votación definitiva sobre la constitución *Pastor aeternus* en el concilio Vaticano I. Esta nota explicativa podría servir también para un futuro análisis teológico del texto[202]. Lo mismo que Colombo, Congar consideró también el informe de Zinelli como modelo para una explicación de los términos clave de la constitución, pero Congar prefería una presentación verbal[203]. El mismo Philips había solicitado cierto número de veces poder dirigirse a la asamblea, pero los dirigentes de la Comisión Doctrinal lo habían rehusado insistentemente[204]. Incluso durante el segundo período del Concilio, algunos padres habían solicitado una explicación de los términos, la cual podía incorporarse al texto o ponerse en una nota[205].

El 6 de noviembre la Comisión Doctrinal discutió y aprobó los *Addenda* de Philips[206]. Para sorpresa de todos, Colombo presentó el 9 de noviembre a la Comisión Doctrinal su versión de la *nota*, que Philips pensaba que había sido abandonada. Colombo hizo uso nuevamente del informe de Gasser el 11 de julio de 1870, en el concilio Vaticano I, como el modelo para su nota explicativa[207]. Añadió, como señaló Tromp, que «el Papa era conocedor de la nota, pero dejaba en plena libertad a la Comisión Doctrinal»[208]. Puesto que Colombo parecía actuar como emisario del Papa, la Comisión Doctrinal decidió de mala gana estudiar la nota. Cuando le pidieron a Tromp que hiciera un comentario, él declaró que este *modus agendi* estaba lleno de peligros y podía alimentar rumores de que se estaban haciendo maniobras; él pensaba que los contenidos de la nota podían incluirse en las respuestas oficiales dadas a los *modi*. Philips vio también dificultades en el propuesto plan de acción y cuestionó incluso la comparación de la nota con la acción realizada por Gasser en el concilio Vaticano I.

El mismo día en que la Comisión Doctrinal estaba sopesando el valor de la propuesta de Colombo, Pablo VI envió directrices a Ottaviani, que fueron comunicadas a la Comisión Doctrinal el 11 de noviembre. El Papa escribía:

> El Vicario de Cristo, teniendo ahora que hacer lo que es su parte y promulgar el nuevo texto, ha expresado por esta razón su deseo de que el texto vaya precedido por una nota explicativa de la Comisión Doctrinal sobre el significado y el valor de las enmiendas efectuadas en el texto; y para esta explicación sería apropiado el tener en cuenta el método seguido en el concilio Vaticano I. De esta manera, la comisión debería mostrar ca-

201. *Primauté*, 100.

202. *Ibid.*, 107. Betti hace notar que el procedimiento propuesto por Colombo no corresponde por completo al informe de Gasser en el concilio Vaticano I (Betti, *Dottrina*, 302 nota 142).

203. Cf. Congar, *Notices bibliographiques*: Revue des sciences philosophiques et théologiques 56 (1972) 159; cf. también Id., *Le Concile au jour le jour: Troisème session*, Paris 1965, 116.

204. *Primauté*, 65.

205. Algunos ejemplos que podemos recordar son los de Mons. V. Enrique y Tarancón (AS II/2, 737) y Mons. Souto Vizoso (*ibid.*, 886).

206. En sus actas correspondientes al 6 de noviembre (RT, 28-29), Tromp no dice nada acerca del documento de Philips.

207. Philips sitúa este acontecimiento en el día 9 de noviembre, mientras que Tromp lo registra en el día 10 de noviembre.

208. RT, 35.

ridad, formulando una respuesta adecuada a las dificultades suscitadas sobre la materia, de tal modo que pueda tranquilizar las mentes de muchos padres conciliares, y hacer posible una adhesión con un convencimiento más amplio y profundo en el aula conciliar. En realidad, la comisión, que tiene buenas razones para mantener su propia posición, ha de tener también buenas razones para resolver dificultades[209].

El deseo del Papa y los fines que lo motivaban fueron expuestos aquí con bastante claridad. Lo que no se enunció abiertamente era que Pablo VI se había molestado por interpretaciones de la doctrina propuestas por algunos pro-colegialistas. Incluso algunos defensores de la doctrina habían hecho notar indiscreciones cometidas por parte de algunas personas, y que estas indiscreciones podrían haber persuadido a Pablo VI de lo necesario que era presentar una nota explicativa. En este caso la nota sería útil no sólo para la minoría que tenía miedo de la doctrina, sino también para la mayoría que iba demasiado lejos en la interpretación de lo que la doctrina establecía[210].

El 12 de noviembre la Comisión Doctrinal optó por los *Addenda* de Philips, prefiriéndolos a la nota de Colombo, como base para el texto requerido por el Papa[211]. Philips introducía el texto con las siguientes palabras: «La comisión, para comodidad del lector, ha decidido ofrecer un prefacio al tratamiento de los *modi*, con las siguientes observaciones generales». A petición del P. Anastasio del Santo Rosario, la Comisión Doctrinal suprimió las palabras «para comodidad del lector»[212]. El título se cambió también para que dijera: *Nota explicativa praevia ad expensionem modorum*[213]; Philips lamentaría más tarde el hecho de que la NEP hubiera adquirido un carácter absoluto que no formaba parte de la intención original, que era sencillamente la de proporcionar al lector criterios generales para entender las respuestas que se habían dado a los principales *modi*[214]. Por eso Colombo pudo muy bien sacar la conclusión de que, con el cambio de título, la NEP había dejado de ser un mero instrumento para una «clara lectura» del texto[215].

209. *Primauté*, 109. En los Documentos de Suenens, 2063s, hay copias de las cartas de Cicognani a Ottaviani con los *Addenda* y la opinión de Betrams, precedidas por una nota de una página sobre las enmiendas, al pie de la cual el Papa anotó: «Todo esto es esencial».

210. Para un relato sobre la decepción experimentada por Pablo VI en relación con algunos de los extremos liberales que estaban manipulando el texto, cf. Wiltgen, 232. Colombo hace referencia a un artículo en «Corriere della Sera» que alarmó a Pablo VI (*Appunti a un'opera di ecclesiologia conciliare*: Teologia 12 [1987] 163). Philips señala algunas indiscreciones cometidas por la mayoría, especialmente en relación con los medios de comunicación social (*Primauté*, 71). Boyer dice que la NEP pretendía atajar los excesos en la interpretación procedentes de la mayoría (*I vescovi secondo la costituzione conciliare De ecclesia*: Divinitas 9 [1965] 390).

211. Está claro, pues, que el principal redactor de la NEP fue Philips, con la asistencia de Pablo VI, la Comisión Doctrinal y Bertrams, que le ayudaron en las revisiones de su texto básico. La responsabilidad por la NEP fue atribuida a muchos. Xavier Rynne III, 241, pensaba que el texto procedía del mismo Pablo VI. Wenger III, 82, dijo que la redacción fue obra de un comité integrado por Charue, Parente, Franić y Tromp. El cardenal König pretendía que era una iniciativa de Mons. Felici (*Where Is the Church Heading?*, Middlegreen 1985, 36).

212. *Primauté*, 76; Tromp, *Relatio Secretarii*, 40.

213. Tromp, *Relatio Secretarii*, 37.

214. *Primauté*, 76. Prignon recuerda la resistencia de Philips a convertir la NEP en un criterio para interpretar la doctrina sobre la colegialidad. Cf. Claude Troisfontaines, *À propos de quelques interventions de Paul VI dans l'élaboration de «Lumen gentium»*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 141s.

215. Colombo, *Appunti a un'opera di ecclesiologia conciliare*, 164.

1) El contenido de la *Nota explicativa praevia*

La NEP tenía cuatro puntos y una *nota bene*. El primer punto se refiere al concepto de *collegium*, que no debe entenderse en sentido estrictamente jurídico, como si se tratara de un grupo de personas iguales que delegan su poder en aquel que está a la cabeza de ellos. Referido a un grupo estable, *collegium* puede utilizarse en forma intercambiable con los términos *ordo* o *corpus*[216]. El paralelismo entre Pedro y los apóstoles, por un lado, y el papa y los obispos, por otro lado, implica proporcionalidad entre las dos relaciones, pero no la transmisión de los poderes extraordinarios de los apóstoles a los sucesores de los mismos. Del mismo modo, tampoco denota que exista igualdad entre la cabeza y los miembros del colegio.

El segundo punto afirma que la condición de miembro del colegio episcopal se origina mediante la consagración sacramental y en la comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del colegio. La consagración efectúa una participación ontológica en los sagrados oficios. Ha de mantenerse la distinción entre el oficio y la *potestas ad actum expedita* (una potestad dispuesta ya para el acto). Esta última potestad surge de la determinación canónica o jurídica por parte de la autoridad jerárquica que viene a añadirse al oficio. La determinación canónica, dada con arreglo a normas aprobadas por una autoridad suprema, puede adquirir la forma de la concesión de un oficio o de la asignación de sujetos. La pluralidad de sujetos que ejercen jerárquicamente los oficios con arreglo a la voluntad de Cristo exige tal determinación canónica en la Iglesia. La comunión es ante todo y sobre todo una realidad vivida en la historia de la Iglesia, antes de ser codificada en forma de ley. La comunión, un concepto muy apreciado en la Iglesia primitiva y en las Iglesias orientales contemporáneas, no es un sentimiento vago, sino una realidad orgánica que requiere forma jurídica, al mismo tiempo que está animada por la caridad. Por tanto, es apropiado el término de *comunión jerárquica*. Finalmente, los documentos de los papas recientes sobre la jurisdicción deben interpretarse en el sentido de que hablan de la determinación canónica de la potestad.

El tercer punto se ocupa de la plenitud de poder y de funcionamiento del colegio. Para que el poder del papa no se halle en peligro, es necesario reconocer que es el colegio *con su cabeza* el sujeto de la suprema y plena potestad. El colegio existe con su cabeza, cuyo oficio como vicario de Cristo y pastor de la Iglesia Universal permanece intacto dentro del colegio. Por tanto, la distinción no es entre el papa y los obispos considerados colectivamente, sino entre el papa por separado y el papa con los obispos. Algunas acciones pertenecen únicamente al papa como cabeza. Él es quien juzga cómo debe ejercerse la solicitud por la Iglesia total, ya sea de manera personal o bien colegialmente, con arreglo a las necesidades de la Iglesia en el curso del tiempo. El papa, al regir, iniciar o aprobar el ejercicio de actos colegiales, procede con arreglo a su propia discreción, teniendo muy presente el bien de la Iglesia.

216. Esto es lo que Dossetti había dicho a Lercaro antes de la votación sobre las cinco cuestiones; cf. HV 3, 87s; y A. Melloni, *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I 5 voti del 30 ottobre 1963*, en A. Melloni y otros (eds.), *Cristianesimo nella storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 342s.

El último punto habla de la relación entre el papa y los obispos en cuanto realizan actos colegiales. El papa, como pastor supremo de la Iglesia, puede ejercer su poder en todo momento con arreglo a su voluntad, tal como lo requiere su oficio. El colegio episcopal, aunque existe siempre, no se involucra permanentemente en actos que sean estrictamente colegiales. Esto quiere decir que ese poder se encuentra sólo a intervalos en pleno acto, y sólo con el consentimiento del papa. El hecho de exigir el consentimiento de la cabeza excluye la idea de que los actos colegiales dependan de alguien que sea extrínseco al colegio. Lejos de eso, la palabra «consentimiento» evoca comunión con la cabeza y la necesidad de un acto positivo por parte de ella. En tales acciones han de observarse siempre las normas aprobadas por la autoridad suprema. La unión de los obispos con la cabeza significa que los obispos no pueden actuar como un colegio sin la acción de la cabeza.

La *nota bene* señala dos puntos. En primer lugar, sin la comunión jerárquica no puede ejercerse el oficio sacramental-ontológico, que es distinto del aspecto canónico-jurídico. En segundo lugar, la Comisión Doctrinal decidió no entrar especialmente en la cuestión acerca de la legalidad y validez de los poderes ejercidos actualmente en las Iglesias orientales separadas.

2) Reacciones y juicios

Las cinco partes de la NEP (incluida la *nota bene*) se convirtieron en un imán que atraía interpretaciones opuestas de la colegialidad. Durante la semana negra, el debate cambió precisamente a causa de la introducción de la NEP, a la luz de la cual había que entender la doctrina del capítulo tercero sobre la colegialidad. Las líneas de la batalla llegaron a estar bastante difusas. ¿La NEP reflejaba fielmente la doctrina del capítulo? ¿Cambiaba la sustancia de la doctrina? ¿Por qué el capítulo, a la luz de la NEP, llega a hacerse aceptable para quienes se habían opuesto a él? ¿Qué es lo que la NEP revela acerca del capítulo? Pues bien, estas preguntas nos conducirán a evaluar, al menos brevemente, la coherencia lógica interna entre el capítulo tercero del *De ecclesia* y la NEP.

El primer aspecto de la cuestión se refiere a los medios elegidos para aclarar la fórmula. El anuncio pronunciado por Felici el 16 de noviembre se hizo, como hemos dicho, a una asamblea que no sabía nada acerca de ello; Congar refiere que Felici disfrutó leyendo aquel anuncio a la manera en que Zinelli se había dirigido a los padres del concilio Vaticano I[217]. Ese mismo día Ruffini informaba a Pablo VI de que la NEP había disipado toda la ansiedad relativa al capítulo tercero. Eso apareció de alguna manera como una buena noticia para el Papa, quien sentía ansiedad pensando en si la asamblea iba a aprobar el capítulo[218].

La NEP se convirtió en el foco de una nueva polémica, sin haber estado sometida jamás a un debate abierto y público. Mientras que Ruffini sugería que los anuncios de Felici sobre la NEP y la calificación teológica se añadieran al texto, para que éste pudiera ser

217. JCng, 16 de noviembre de 1964.
218. El *pro memoria* de Felici, de fecha 15 de noviembre de 1964 (AS V/3, 68).

interpretado correctamente[219], Dossetti hacía notar en una carta dirigida a Colombo el 15 de noviembre: «Esta mañana escuché más de un esfuerzo por resistir y por encontrar formas de oposición, especialmente si hay personas que pretenden dar algún valor especial, cualquiera que sea, a la *Nota praevia*»[220]. No sólo Dossetti escribió a Colombo una carta que servía para informar al Papa acerca del gran perjuicio que todo el incidente podría causar al Concilio, sino que compuso también una severa crítica de los cuatro puntos y de la *nota bene* de la NEP. Él pensaba que no se habían tenido en cuenta para nada las mejoras del capítulo propuestas por la mayoría, y en cambio se había favorecido a la NEP y otras revisiones menores. Envió a Lercaro una nota aún más fuerte[221].

Congar encontró que las reacciones de Dossetti, Medina y de Lubac eran exageradas; trató de explicarles que las distinciones efectuadas por Philips en la NEP no vaciaban de sentido la doctrina sobre la colegialidad. La principal preocupación de Congar era la *nota bene*, en la cual la Comisión Doctrinal no decidió abordar la cuestión de la legalidad y validez de las ordenaciones episcopales en las Iglesias orientales, suscitando lo que a un padre melquita le parecía ser «una duda absolutamente incomprensible», y conduciendo a un comentarista anónimo a preguntar si el Concilio deseaba hacer «posible o imposible un diálogo con las Iglesias ortodoxas»[222]. Pero aparte de esto, Congar estaba convencido de que la NEP era sencillamente una ayuda para tranquilizar a la minoría, y de que no formaba parte del esquema. Al oír que algunos colegialistas querían votar *non placet* para expresar su protesta, Congar les suplicó encarecidamente que no añadieran nuevas inquietudes al Papa[223].

Ratzinger quería una acción firme a fin de conseguir un debate libre sobre la cuestión[224]. El 19 de noviembre Lercaro hizo que Dossetti preparara una apelación al Papa, apoyada por quinientas firmas, para conseguir que se discutiese el tema[225].

219. Caprile, *Contributo*, nº 43, 674.

220. Una carta encontrada en los Documentos de Dossetti, 11/100a, publicada por G. Alberigo, *L'Episcopato al Vaticano II*, en Cristianesimo nella storia 8 (1987) 161.

221. Documentos de Dosseti, II 97a, b; para documentos parecidos, cf. II/99 y II/101.

222. D-Edelby, 16 de noviembre de 1964, 285, y la nota en los Documentos de Dossetti, 328.

223. JCng, 596, 600, 609-612.

224. «Se dijo esta mañana en el aula que el Prof. Ratzinger está difundiendo que es necesario votar *non placet* al tercer capítulo del *De ecclesia*. Philips se sintió muy indignado por ello y se opuso a la idea. En realidad, podría ser muy peligroso. De esta manera, Staffa podría conseguir efectivamente la finalidad clara de su táctica, que es la de demorar tanto la cuestión que no pueda promulgarse en la presente sesión, de forma que él pueda contar con un año para hacer que progrese su idea. Después yo hablé con Ratzinger. Él corrigió el rumor en el sentido de que él no favorecería la votación de *non placet*, mientras se estuvieran realizando esfuerzos por medio del cardenal Frings para conseguir que los moderadores concedieran una oportunidad a representantes de algunas conferencias episcopales para que intervenieran sobre el tema el miércoles. Pero esto sería bastante peligroso, porque originaría una nueva demora; la cuestión podría ser remitida de nuevo al Papa, y de este modo Staffa conseguiría lo que quiere. Aproveché la ocasión para hablar al cardenal Döpfner y le expliqué el problema. Él era de mi misma opinión, y había pedido ya al cardenal Frings que no emprendiera nada. Posteriormente oí que Alberigo, de Bolonia, había ido a ver a Ratzinger, y que ahora ellos quieren preparar un texto para que sea propuesto por el cardenal Frings y aclare que la *Nota praevia* es obra de la comisión y no del Concilio. Pero el peligro consiste en el hecho de que hoy día se dijo ya que, en virtud de la *auctoritas superior*, el texto debe interpretarse en el sentido expuesto en la *Nota praevia*. ¿Esa *auctoritas superior* será el Papa? Si es así, entonces semejante intervención originaría necesariamente complicaciones y demoras» (D-Semmelroth, 16 de noviembre de 1964).

225. Documentos de Dossetti, 102.

En gran contraste con los espíritus alterados de los colegialistas se hallaba la tranquilidad de la minoría. Siri se manifestaba extasiado en la anotación hecha en su diario: «¡Todo va magníficamente! El Espíritu Santo ha hecho su entrada en el Concilio... El Papa está bien asentado sobre sus talones, y él es el único que hubiera podido hacerlo»[226]. Estas voces, en vivo contraste unas con otras, suscitaron más cuestiones acerca de la doctrina del capítulo tercero del *De ecclesia*, ahora que la NEP había sido presentada como la clave oficial para su debida interpretación.

Otro aspecto más que sirvió para catalizar reacciones fue la cuestión de la coherencia teológica entre el capítulo tercero de la *Lumen gentium* [LG] y la NEP. Puede darse por sentado que la Comisión Doctrinal, Pablo VI y algunas personas clave que intervinieron en el asunto de la NEP no pretendían directamente alterar el capítulo tercero con arreglo a las estipulaciones de la minoría. Podemos suponer también que la NEP sería restrictiva en su explicación de la doctrina, porque estaba compuesta precisamente para tranquilizar a la minoría. Pero convendrá preguntarse, a pesar de todo, si la interpretación ofrecida por la NEP modificaba la doctrina.

Como en todos los acontecimientos de la semana negra, muchos comentaristas harían pronto todo lo que estuviera en su poder para asegurar a la gente que, a fin de cuentas, nada había sucedido y que era posible avanzar hacia el cuarto período con una serenidad que la amargura de la última semana había ensombrecido en buena parte. Varios comentaristas, comenzando con la colección editada por el franciscano brasileño L. Baraúna[227], mantenían que la NEP no introducía ningún cambio sustancial en el capítulo tercero[228]. El cardenal Browne, conocido por su oposición al capítulo tercero, declaró lo decepcionado que estaba con la NEP, porque nada se había cambiado en el texto[229]. Para demostrar la continuidad entre la constitución y la NEP, E. Olivares desglosó la totalidad de la NEP en treinta y nueve afirmaciones básicas y las comparó con la LG. Fue capaz de mostrar que la NEP repetía expresiones de la LG, explicaba el sentido de palabras contenidas en la constitución, explicaba el contenido doctrinal, razonaba el uso de los términos, indicaba que la doctrina estaba en consonancia con la tra-

226. D-Siri, 17 de noviembre de 1964, 561s.

227. G. Baraúna (ed.), *L'Église de Vatican II*, 3 vols., Paris 1966. La idea de esta obra se originó en este tiempo, y una lista de temas se distribuyó entre los colegas el 21 de noviembre de 1964 (Documentos de Moeller, 851).

228. Tal es la opinión de Philips, *L'Église et son mystère au deuxième concile du Vatican*, Paris 1967, vol. I, 66; Laurentin III, 260; Wenger III, 86; Bertrams, *Il soggetto del potere supremo nella Chiesa*, en Caprile IV, 535; Domínguez del Val, *Colegialidad en el Vaticano II*: Salmanticensis 12 (1965) 539; Grootaers, *Le rôle de Mgr. G. Philips*, quien vincula estrechamente la NEP con el voto de orientación del 30 de octubre de 1963; Betti, *Antonianum*, 357, 359s, quien apoya la conclusión de Philips y desecha la opinión de que la Comisión Doctrinal corrigió sus propios errores mediante la NEP; Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, New York 1966, 60, y *La collégialité épiscopale développement théologique*, en Baraúna, *L'Église de Vatican II*, 763-790; E. Schilebeeckx, *L'Église du Christ et l'homme d'aujourd'hui selon Vatican II*, Le Puy 1965, 160ss.

229. Véanse los extractos del diario de Philips correspondientes al 17 de noviembre: «Estos últimos días el cardenal Browne, que es bastante razonable, me dijo dos veces que, a pesar de todas mis explicaciones y notas, el texto permanece fundamentalmente sin cambios. Declaró que él mismo estaba 'casi' satisfecho» (citado en L. Declerck, *Brève présentation du Journal conciliaire de Mgs. Philips*, en *Experience*, 225).

dición y explicaba ideas que se hallaban sólo implícitas en la LG[230]. Con arreglo al pensar de la mayoría de los autores citados –en medio de la inmediatez y de la incertidumbre que gravitaban sobre la conclusión del concilio Vaticano II–, la NEP simplemente facilitaba la lectura y la comprensión mediante la presentación orgánica de principios operativos en la constitución. En realidad, la NEP era tan fiel a la LG que la dialéctica, las ambigüedades y las corrientes del pensamiento, presentes pero no siempre reconciliadas en la LG, quedaban reflejadas todas ellas en la NEP[231].

Aquellos que defienden esta opinión reconocen, por otro lado, que la NEP interpretaba el capítulo tercero de la LG de una manera conceptual y escolástica que integraba el capítulo en una teología más jurídica[232]. Así, la NEP trataba de vincular modelos teológicos y tendencias en conflicto, acentuando la limitación del poder episcopal y su dependencia del papa. Pero deliberadamente no resolvía cuestiones que habían quedado en suspenso en la constitución[233], y a este respecto ofrecía una interpretación restrictiva pero abierta del capítulo tercero.

Otro grupo de comentaristas encontraba discrepancias entre el capítulo tercero y la NEP[234]. La NEP, decían, utilizaba conceptos, terminología y tesis de la minoría, rechazadas ya por la Comisión Doctrinal. En contra de la pretensión de que la NEP reproducía simplemente lo que podía verificarse en el capítulo de la LG, dicha nota utilizaba términos nuevos que no se ajustaban a los del textn. El vocabulario nuevo de la NEP hacía que la interpretación fuera más difícil. Por medio de la NEP la minoría hacía la última tentativa de introducir sus ideas en el edificio del pensamiento conciliar. Estos comentaristas alegaban que el hecho de que la NEP hubiera sido compuesta en secreto en el seno de la Comisión Doctrinal, en ausencia de expertos, indicaba que su contenido era contrario a la intención de los padres conciliares.

Sin embargo, no todos los que afirmaban que la NEP modificaba la doctrina del capítulo tercero lamentaban este hecho. Un teólogo desconocido publicó un artículo en una revista de gran circulación entre sacerdotes, afirmando que quedaba demostrado que la doctrina patrocinada en el capítulo tercero era falsa, porque la NEP tenía la intención de corregir los errores de la constitución[235].

Está, pues, bien claro que la NEP, compuesta para que sirviera como interpretación normalizada de la doctrina de la colegialidad, estaba abierta ella misma a diversas in-

230. Estanislao Olivares, *Análisis e interpretaciones de la «Nota praevia explicativa»*: Estudios Eclesiásticos 42 (1967) 186-190.

231. Congar, *Le Concile au jour le jour: Troisième session*, 62; Charles Moeller, *Origine et développement du thème de la collégialité à Vatican II*: Euntes docete 20 (1967) 454; Ratzinger, *Theological Highlights of Vatican II*, 115.

232. Delhaye, *Quelques souvenirs*, 164; Philips, *L'Église et son mystère* I, 66; Ratzinger, *La collégialité épiscopale*, 781-786. Para Schillebeeckx, la NEP probaba que la minoría no estaba en contra de la colegialidad misma, sino en contra de las formulaciones vagas y diplomáticas de la LG (es citado por Grootaers en *L'opinion publique en Belgique et aux Pays-Bas face aux évenements conciliaires de 1963 et 1964*, en *Paolo VI e i problemi cclesiologici al Concilio*, 442).

233. *Primauté*, 212s. Cf. la nota de Dupont sobre el uso del verbo griego *storizo* en el Nuevo Testamento (Documentos de Dupont, 339-342).

234. Según los Documentos de Dossetti II, 97a, b; II/100a, II/99, II/101; De Rossi, *La formazione*.

235. Giacinto Herring, *È vero o falso il principio della «Collegialità Episcopale»?*: Palestra del Clero 44 (1965) 586-592.

terpretaciones. Además de las líneas que dividían las posturas de la minoría de las de la mayoría, la NEP creaba ahora líneas de separación dentro de la mayoría, cuyos miembros no podían ponerse de acuerdo entre ellos mismos acerca de si la NEP ofrecía o no una lectura fiel de la enseñanza del Concilio acerca de la colegialidad.

Más que cambiar la doctrina de la LG, la NEP revelaba de manera sutil algunas de las cualidades de esa doctrina. Como ya se indicó anteriormente, para algunos especialistas la NEP reflejaba los límites y las tensiones internas existentes en la LG, las cuales surgían de la falta de integración plena entre diversas tendencias teológicas[236]. Schillebeeckx hacía notar el minimalismo doctrinal de la LG, especialmente al tratar de la colegialidad. Para él, incluso sin la NEP, la LG no aprobaba la colegialidad en la forma deseada por algunos teólogos. Por ejemplo, la constitución no contemplaba la función del papa como pastor supremo a la luz de su condición de cabeza del colegio[237]. Alberigo, por su parte, detectó lo que la primera versión del *De ecclesia*, elaborada por Philips, debía al esquema rechazado por la comisión preparatoria[238]. De Rossi admitía también que las correcciones introducidas en la constitución durante el curso del Concilio –aun antes de la NEP– iban acentuando progresivamente el primado y la independencia del papa con respecto al colegio episcopal[239]. Algunos de los trece *modi* presentados por Pablo VI en mayo de 1964, que habían sido incorporados al texto, contribuían en gran manera a una interpretación restrictiva del capítulo tercero. Irónicamente, la NEP contribuyó a inculcar a la fuerza este hecho en aquellos que hacían de esa nota una lectura ingenuamente progresista. Schillebeeckx consideraba como una bendición la restricción impuesta por la NEP a la dependencia del papa con respecto a los obispos; ahora que se había mostrado que los poderes pontificios no quedaban perjudicados por el episcopado, el papado tenía que mostrar que tampoco los poderes pontificios perjudicaban al episcopado[240].

Otra cuestión importante se refiere al peso que hay que atribuir a la NEP. Muchos teólogos y comentaristas son de la opinión de que la NEP no forma parte de la constitución, porque no se votó sobre ella ni fue aprobada por la asamblea. El objeto de la votación fue el texto del *De ecclesia*, que no podía quedar sustituido por nada[241]. Sin embargo, Colombo atribuye a la NEP el mismo valor que a la LG, de la cual constituía una «aclaración moralmente necesaria», procedente de la autoridad pontificia[242]. Bertrams considera también que la NEP es la interpretación oficial de la colegialidad, dada por el Concilio, porque la LG fue votada y promulgada con arreglo al sentido que la NEP da-

236. Cf. Ratzinger, *Theological Highlights*, 114-116; Laurentin III, 262; Moeller, *Origine*, 454. Moeller hace notar la presencia de parejas de términos tanto en la LG como en la NEP, como *communio-potestas*, *in vita-in iure*, y *affectu-organica*.

237. Schillebeeckx, citado por Grootaers, *L'opinion publique*, 439, y *L'Église du Christ*, 160-162.

238. Alberigo, *L'episcopato*, 154.

239. De Rossi, *La formazione*, 208-210.

240. Schillebeeckx, *L'Église du Christ*, 162.

241. Cf. Ratzinger, *Theological Highlights*, 107, 116; Id., *La collégialité épiscopale*, 781-786. La opinión de Parente se halla en Laurentin III, 263; Betti, *Dottrina*, 340-342. Semmelroth afirma rotundamente que la NEP no era un texto conciliar (*Die Lehre von der kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche unter Berücksichtigung der angeführten Erklärungen*: Scholastik 40 [1965] 161).

242. Colombo, *Appunti a un'opera di ecclesiologia conciliare*, 165.

ba de esa constitución[243]. Para Acerbi, la NEP sigue siendo un documento de la Comisión Doctrinal, la cual facilitó la argumentación accesoria para apoyar una determinada interpretación del texto, pero no era una nota vinculante ni había sido aprobada por una votación efectuada en el Concilio[244].

Puede afirmarse entonces que no hay que absolutivizar la NEP. Para comenzar, diremos que la NEP fue redactada como una interpretación de algunos términos y conceptos empleados en la constitución sobre la Iglesia, no como una interpretación de toda la constitución. Para delimitar más el alcance de la NEP, hay que señalar que esta nota trataba de aquel aspecto del capítulo tercero que se centraba en el poder episcopal en relación con las prerrogativas pontificias. Desde luego, en el capítulo tercero había que examinar más cosas acerca de la colegialidad de las que se exponían en la NEP. Aunque la NEP era una interpretación, respaldada oficialmente, de un aspecto específico de la doctrina conciliar, esta nota no ofrecía la única explicación posible de esa doctrina. La restricción que la NEP trataba de imponer al texto no cerraba todas las puertas, como resulta evidente por las cuestiones que ella dejaba sin resolver[245].

3) El papel de Pablo VI

La NEP no puede estudiarse completamente sin decir una palabra acerca de la implicación de Pablo VI, que fue quien decidió que se agregara una nota explicativa al capítulo tercero de la LG. En primer lugar, algunas personas conjeturan que el Papa quería tranquilizar a la oposición a fin de evitar un cisma como el de los Veterocatólicos en el concilio Vaticano I[246]. Él habría querido impedir que se suscitara en la Curia romana un permanente antagonismo contra los obispos del mundo[247]. El Papa sabía que tenía necesidad de la Curia para que le ayudara a aplicar las conclusiones del Concilio. Pero, aparte de esas preocupaciones pragmáticas, Pablo VI reconocía y respetaba la obligación que los miembros de la minoría sentían hacia sus conciencias, sus buenas intenciones y sus respaldos teológicos. Como árbitro, él tenía que escuchar a todos y a cada uno. La NEP fue precisamente uno de los muchos esfuerzos de Pablo VI –que trataba de evitar un choque– por ganarse a la minoría[248].

243. Bertrams, *Il soggetto*, 535.

244. Acerbi, *Due ecclesiologie*, 471-473.

245. Esta interpretación restrictiva de la NEP llegó a ser menos evidente porque la publicación oficial de la LG incluía la NEP y la calificación teológica de la doctrina como un apéndice (cf. AAS 57 [1965] 72-75); esta decisión se adoptó muy cuidadosamente (S. Scatena, *La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congregazione generale alla «Editio typica»*, en G. Alberigo y otros [eds.], *Volti di fine Concilio*, Bologna 2000, 61-63).

246. Troisfontaines, *A propos de quelques interventions de Paul VI dans l'élaboration de «Lumen gentium»*, 120.

247. Rouquette, *Les derniers jours de la troisième session*, 103.

248. Ratzinger, *Theological Highlights*, 107; Gianfranco Ghirlanda, *Riflessioni sulla Nota Explicativa Praevia alla Lumen Gentium*: Gregorianum 69 (1988) 325; Carbone, *L'azione direttiva di Paolo VI*, 84; y G. Alberigo, *Dieci anni fa piangevamo Paolo VI*: Il Messaggero di S. Antonio (julio-agosto de 1988), reimpreso en Notiziario 17 (Istituto Paolo VI) 125.

Pablo VI tomó en serio su derecho y su obligación –como cabeza del Concilio– de velar por la solidez doctrinal de los documentos conciliares, y de abordar cuestiones suscitadas por tal solidez[249]. Intervino a través de la Comisión Doctrinal, pero la dejó en libertad para que evaluara las sugerencias del Pontífice. Sin embargo, la forma en que el Papa proponía enmiendas suscitó diversidad de reacciones. Algunos juzgaban que esa manera era jurídicamente correcta[250], mientras que otros pensaban que quebrantaba los procedimientos normales[251].

Algunas personas consideraban la NEP como una expresión de la afinidad de Pablo VI con la minoría y como un *esprit de corps* o gesto de solidaridad con la Curia romana[252]. Este juicio hay que matizarlo, especialmente en vista de los testimonios personales que nos ofrecen las notas del Papa. Es obvio que Pablo VI quería salvaguardar el primado pontificio; ninguno de los padres conciliares, ni de la minoría ni de la mayoría, admitiría que estaba trabajando por una repudiación del concilio Vaticano I. Pero la NEP, sin que importe lo unilateral y restrictivo que pudiera ser su contenido, no puede considerarse como un producto de maquinaciones premeditadas por un Papa que convivía con una minoría beligerante. La adición de la NEP al capítulo tercero de la LG por disposición pontificia fue considerada por algunos padres como una viva y eficaz reafirmación de las prerrogativas pontificias. Sin embargo, no hay constancia alguna que indique que Pablo VI utilizó la NEP simplemente para recordar al Concilio la poderosa potestad del Papa.

De todas maneras, para una minoría que había aspirado intensamente a una intervención pontificia pretendiendo que con ella se interrumpiera la discusión y la votación sobre la colegialidad, la acción de Pablo VI con respecto a la NEP fue, desde luego, una concesión modesta[253]. Se había asegurado a la minoría que, incluso con la aprobación de la doctrina de la colegialidad por una asamblea conciliar, el papado no había perdido su vigor. No fue quizás el contenido de la NEP lo que convenció a la minoría para que votase en favor del esquema, sino la firmeza de Pablo VI en llevar adelante todo el asunto; la minoría podía pretender haber obtenido una victoria con la NEP, puesto que el Papa al que ellos habían estado retando había pasado finalmente la prueba[254].

No obstante, Pablo VI respondería casi punto por punto a los argumentos de la minoría en su discurso pronunciado con motivo de la clausura del tercer período. No muchos de los que se contaban entre el auditorio, exceptuada la minoría, eran conscientes

249. Ratzinger, *Theological Highlights*, 106.

250. Schillebeeckx, *L'Église du Christ*, 162.

251. Grootaers, *Paul VI et la Déclaration conciliaire*, 194.

252. Rynne III, 275.

253. La minoría no tuvo éxito en su intento de que se suspendiera la votación, y los más perspicaces de ellos se dieron cuenta de que su meta no se había alcanzado plenamente. Mientras la Comisión Doctrinal estaba formulando la NEP, el cardenal Browne hizo notar por dos veces a Philips: «A pesar de todas las explicaciones dadas por usted, el texto sigue siendo el mismo» (*Primauté*, 67). Rouquette escribía: «En realidad, la satisfacción dada a la minoría por la nota explicativa fue una satisfacción ligera» (*Les derniers jours de la troisième session*, 106).

254. La «carta de alabanza», escrita por Larraona a Pablo VI a causa de la NEP, decía muy poco acerca de los logros doctrinales de la NEP, pero era más explícita acerca de lo gloriosa que era una intervención pontificia (cf. Caprile, *Contributo*, nº 48, 677s).

de que el discurso de clausura del Papa era la oportunidad que él mismo utilizaba para dar publicidad al debate oculto de los meses pasados. Y, en calidad de sumo Pontífice, él declaró a continuación que el debate quedaba clausurado.

5. *María como Madre de la Iglesia*

En cierto sentido, la proclamación del título mariano «Madre de la Iglesia» no fue un acto conciliar, sino un acto personal de Pablo VI durante las ceremonias de clausura del tercer período. Si desde un punto de vista era la culminación de un largo debate sobre el lugar de María dentro de la Iglesia, desde otro punto de vista añadió gravedad a la semana negra hasta tal punto que hubo personas que consideraron este acto como signo de que el Papa decidía reafirmar su libertad por encima y a un nivel más alto que el de los obispos, reunidos incluso en Concilio[255].

a) *Algunos antecedentes importantes*

Durante el segundo período, Pablo VI expresó por dos veces su deseo de que el Concilio honrase a María con el título de Madre de la Iglesia[256]. La incorporación del esquema sobre María al esquema sobre la Iglesia podría haber reforzado esta aspiración. Sin embargo, tanto los defensores como los impugnadores de una definición mariana eran conscientes de que el problema no era devocional sino teológico, y afectaba a las implicaciones de la mariología para el mundo ecuménico (casi todos los que deseaban que el capítulo sobre María se insertara en el esquema sobre la Iglesia se hallaban en contra del título de Madre de la Iglesia, y los que no querían la inserción también se hallaban en contra). Sobre cuestiones marianas, el procedimiento de presentar peticiones había tenido gran éxito[257].

A pesar de las razones doctrinales, ecuménicas y pastorales propuestas por la Comisión Doctrinal contra el hecho de dar un valor dogmático al título de Madre de la Iglesia, las razones devocionales dominaban en las mentes de muchos padres y en la de Pablo VI. Esto no quiere decir que aquellos que lo proponían dejaran sencillamente de tener en cuenta los aspectos doctrinales. Pero si la Comisión Doctrinal misma dijera que el título podía admitirse teológicamente, entonces a unos corazones piadosos les parecería difícil entender por qué se les impedía expresar plenamente su devoción con ese título.

255. El mejor estudio sobre este título y el Vaticano II es el de René Laurentin, *La proclamation de Marie «Mater Ecclesiae» par Paul VI*, en *Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio*, 310-375.

256. Cf. las alocuciones de Pablo VI el 11 de octubre de 1963, en la fiesta de María, Madre de Dios (AAS 55 [1963] 873), y el 4 de diciembre de 1963, en la clausura del segundo período del Concilio (AAS 56 [1964] 37).

257. Sobre las peticiones de que se introdujera el título de *Mediatrix*, cf. los Documentos de Moeller, 775-821. Sobre este punto específico, una opinión de A. Scrima, que disipó varias vacilaciones, encontró también amplia difusión (cf. *Notes sur théologie mariale en Orient*, 3 de octubre de 1964; cf. *supra*, 62-70, especialmente 66).

b) *La declaración de María como Madre de la Iglesia*

En una audiencia general del 18 de noviembre de 1964, un día antes de la votación global sobre el *De ecclesia*, que era el texto donde el Concilio exponía su comprensión de la Iglesia, Pablo VI anunció con gozo que él iba a clausurar el tercer período del Concilio otorgando a María el título de Madre de la Iglesia[258]. Esta notificación se produjo tres días antes de que tuviera lugar efectivamente el acontecimiento, pero los preparativos para la solemne proclamación del título mariano tuvieron que comenzar con semanas de antelación[259]. Quizás la acumulación de tensión, enojo, sospechas y frustración durante la semana negra originó algunas de las reacciones negativas ante la acción de Pablo VI, que él presentó ante la asamblea empleando dos verbos con un sentido vigoroso: «Nos declaramos» (*declaramus*), «Nos decretamos» (*statuimus*)[260]. ¿Cómo afectó esta proclamación a la semana negra?

En primer lugar y antes que nada, hemos de aclarar lo diferente que era la proclamación de Pablo VI con respecto a la propuesta que había sido presentada por Wyszynski junto con los demás obispos polacos. En vez de declarar de una manera infalible la doctrina de la maternidad espiritual de María, Pablo VI declaró sencillamente un título: *Mater ecclesiae*. En vez de realizar una acción colegial en el Concilio involucrando a toda la Iglesia con respecto a María, Pablo VI se comprometió en una acción personal. En vez de consagrar el mundo entero al Corazón Inmaculado de María, Pablo VI conmemoró la consagración efectuada por Pío XII y mantuvo la distinción entre la consagración y el título de *Mater ecclesiae*.

En segundo lugar, aunque hemos de tener en consideración que la piedad personal desempeñó ciertamente un gran papel en la decisión de Pablo VI de proceder a la proclamación[261], él debió de sentirse también animado por el importante número de intervenciones y de peticiones por parte de los padres conciliares. Tenemos que recordar en este momento que la cuestión del texto sobre la Bienaventurada Virgen María había escindido a la asamblea casi exactamente en dos mitades, haciendo posible que se contara, por lo menos, con un millar de padres que estaban a favor del título. La proclamación mencionaba de manera explícita la influencia de las peticiones y de las intervenciones sobre la decisión adoptada por el Papa («pidiendo insistentemente muchísimos padres»; «fue pedida por padres procedentes de diversas partes del mundo»). Pablo VI creía claramente que él no era el único en desear esta proclamación.

En tercer lugar, Philips interpretó la proclamación como un acto de autoridad de Pablo VI; con esta decisión él tenía una oportunidad de afirmar su superioridad sobre el Concilio, y de acentuar su autoridad magisterial personal[262]. Otros vieron la proclamación como un acto de represalia por el rechazo que la asamblea había hecho del esque-

258. L'Osservatore Romano (20 de noviembre de 1964) 1.
259. Laurentin, *La proclamation*, 352s.
260. AS III/8, 916.
261. Cf. Laurentin, *La proclamation*, 362-366. Sobre la actitud mantenida por el Papa en la intervención, cf. G. Geenen, *Maria et ecclesia in doctrina Pauli VI*: Marianum 26 (1964) 43-52.
262. JCng, 18 de noviembre de 1964.

ma sobre las misiones, después de que el Papa lo hubiera respaldado personalmente. Incluso el benigno Semmelroth consideraba la proclamación como la peor parte de un día malísimo[263]. Los motivos que se atribuían al Papa –incluidos también los de puro fervor, que son recalcados por Laurentin[264]– resultan muy difíciles de comprobar, por la razón de que ningún documento existente apoya de una manera concluyente cualquiera de las diversas especulaciones que se expresaron.

Así que ¿por qué esta sencilla proclamación suscitó reacciones negativas, siendo así que los motivos y los procedimientos eran generalmente justificables? La proclamación llegó en un momento en que las relaciones entre la minoría y la mayoría, entre el Papa y la asamblea, y entre los órganos conciliares y la asamblea habían alcanzado un nivel muy bajo. El consenso registrado por los votos ocultaba la distancia de sentimientos que se estaba desarrollando entre importantes sectores del Concilio, especialmente entre Pablo VI y los obispos. Las disputas acerca de la relación de María con la Iglesia reflejaban de algún modo las disputas acerca de la colegialidad y el primado. ¿Cómo podía el Papa estar dentro y hallarse, no obstante, por encima del colegio episcopal? ¿Cómo podía ser María simultáneamente hermana y co-discípula y, no obstante, una madre que está por encima de sus hijos? El *De beata* fue parte integrante de la constitución sobre la Iglesia, y el título, al parecer inocuo, de Madre de la Iglesia se convirtió en el símbolo de los dolores de parto que se experimentaron en el nacimiento de una nueva forma de la Iglesia.

6. *Conclusiones*

Centrarse exclusivamente en los cuatro fenómenos que originaron la semana negra ofrecería una representación equivocada de la semana final del tercer período, durante el cual se deliberó también sobre otros temas importantes. Entre ellos se encontraba la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas, la renovación de la vida religiosa, la educación católica, la formación de los sacerdotes, y el matrimonio. Propuestas en favor de la canonización del papa Juan XXIII y el informe de Lercaro sobre la pobreza y la Iglesia constituyeron momentos importantes de esa semana. Sin embargo, tales factores no aparecían de manera destacada en el acontecimiento denominado «la semana negra». Después de haber efectuado un análisis bastante detallado del núcleo de esa semana, conviene que ofrezcamos ahora una perspectiva global de la misma.

263. D-Semmelroth, 19 de noviembre de 1964.

264. Laurentin, *La proclamation*, 367-371. Laurentin escribe que Pablo VI corrigió los excesos de algunos padres que apoyaban el título; en realidad, el título proclamado se hallaba en perfecta conformidad con la doctrina de la constitución sobre la Iglesia, en la cual se mencionaba repetidas veces la maternidad de María, aunque sin utilizar el título de *Mater ecclesiae*. La diferencia entre la LG y la proclamación pontificia se hallaba en la función eclesial y en el género literario. La LG tenía el carácter de un texto doctrinal, mientras que la proclamación era un acto de fervor y glorificación. La LG, a causa de las verdades de la fe que la constitución enunciaba, necesitaba el acuerdo de los obispos en el Concilio, mientras que la proclamación se hizo en un *motu propio*, sin ser sometida a la aprobación de nadie.

a) *Algunas reacciones iniciales a la semana*

Como se indicó en las diversas secciones anteriores, los cuatro incidentes que contribuyeron a la semana negra originaron separadamente reacciones procedentes de muy distintas personas. Muchas de las reacciones iniciales fueron originadas por impresiones del momento, y no son sostenibles ahora que se conoce ya mejor la complejidad de las situaciones.

J. A. Brouwers, secretario de la Conferencia episcopal de los Países Bajos, trató de ofrecer un estudio sobre las reacciones que se manifestaron después de la semana negra. El 28 de enero de 1965, dos meses después de la solemne clausura del tercer período, Brouwers envió a diversas personas de todo el mundo ejemplares de las *animadversiones* sobre la libertad religiosa y las religiones no cristianas, las cuales habían sido elaboradas por los expertos holandeses de la Conferencia episcopal. Hacia el final de su carta adjunta, Brouwers escribía: «Privadamente me pregunto si los obispos no deberían expresar a la Santa Sede la gran indignación existente entre los sacerdotes y los laicos por la 'última semana negra' de la tercera sesión del concilio Vaticano II»[265]. No se conoce el número de personas que recibieron la carta de Brouwers y cuántas de ellas respondieron. Ni sabemos tampoco por qué él estaba planteando esta cuestión.

Una respuesta, del secretario de la jerarquía de Inglaterra y Gales, declaraba: «El afirmar que había indignación entre los sacerdotes y los laicos de ese país por los acontecimientos de los últimos días de la tercera sesión sería conceder demasiado relieve a las cosas. Mi impresión es que había alguna perplejidad entre los sacerdotes por los informes sobre esos acontecimientos, especialmente por los informes aparecidos en la prensa civil. Pero lo de 'indignación' sería una palabra demasiado fuerte»[266]. Otra respuesta procedía del Arzobispo de Wellington en una carta fechada el 31 de marzo de 1965:

> Me satisface afirmar que los informes acerca de la última semana de la tercera sesión no causaron mucha conmoción en Nueva Zelanda. Nuestros sacerdotes y nuestra gente son una pequeña minoría y se han ido acostumbrando a lo largo de los años a ver cómo informes exagerados acerca de la Iglesia aparecían frecuentemente en nuestra prensa. Así que, al estar acostumbrados a informes sensacionalistas, nuestros sacerdotes y nuestra gente no se sintieron indebidamente conmocionados por los informes de la prensa acerca de los acontecimientos de la última semana. Por el momento han olvidado ya lo que pudieran haber pensado sobre ello, especialmente por el hecho de que los informes actuales de la prensa están hablando constantemente acerca de «la píldora»[267].

Parte de la complejidad de la semana negra consistía en que su tono dependía de quién narraba la historia, de quién la escuchaba, y de cuándo y dónde se narraban las cosas. Las reacciones iniciales que hemos indicado con anterioridad en las diversas secciones, procedían principalmente de padres conciliares, de expertos y de periodistas. Su

265. Documentos de Brouwers, Map 4.
266. *Ibid.* La carta lleva fecha del 22 de febrero de 1965, teniendo su origen en la Residencia del Arzobispo, Westminster, Londres. La firma del remitente es ilegible.
267. Documentos de Brouwers, Map 4.

cercanía al acontecimiento proporciona un testimonio incomparable. Pero también se hallaban preocupados los católicos procedentes de Inglaterra, de Nueva Zelanda y de otras partes de la Iglesia universal, cuya búsqueda de una vida cristiana significativa seguía viva, y para quienes la renovación anunciada por el Concilio no podía quedar borrada por la semana negra.

Incluso Lercaro, que no podía negar el disgusto y la amargura que acompañaron a la conclusión del tercer período, creía que todo ello formaba parte del proceso de maduración y que no era simplemente una reacción irreflexiva y descaminada. Representaba una oportunidad para fomentar la aceptación de ideas, o lo que podríamos denominar la aceptación de una conciencia conciliar[268]. Los esfuerzos por dar a los acontecimientos una interpretación más positiva no se emprendían siempre con fines de propaganda.

b) *Personalidades y procedimientos*

La semana final del tercer período intensificó los conflictos y las tensiones. La cantidad de trabajo que debía terminarse en el período causaba una tremenda presión sobre los padres y, al llegar la semana final, éstos se quejaban de cansancio; tenían ganas de regresar a sus respectivas diócesis. Esto se tradujo en una tendencia a hacer precipitadamente el trabajo[269], y los sentimientos se inflamaban fácilmente, las sospechas se multiplicaban y las maniobras se intensificaban.

La minoría prosiguió sin descanso sus propósitos durante todo el tercer período, y la semana negra fue la conclusión de su labor pertinaz y consecuente. Utilizaba todos las pretextos de procedimiento posibles para refrenar el avance del Concilio. Se aprovechaba del temperamento de Pablo VI para lograr pequeñas victorias. Las cuestiones formuladas por la minoría y sus estrategias durante la semana negra sacaban a relucir las ambigüedades de los documentos del Concilio; pero escuchar las posturas de la minoría aumentaba también las posibilidades de alcanzar una avenencia en la redacción de los textos.

Si la semana negra hizo patente el compromiso de la mayoría en favor de sus propias posturas, mostró también lo débil que había llegado a ser esta mayoría. Después de ganar la batalla crucial de 1963, los miembros de la mayoría no se mantuvieron vigilantes aguardando el regreso de su adversario. Los acontecimientos de la semana negra los encontraron desprevenidos. La semana reveló también divisiones dentro de las filas de la mayoría, o –al menos– conflictos en la interpretación de los textos. Y así, durante la semana negra, la situación habitual se invirtió. Ahora se encontraba sometida a prueba la comprensión que la mayoría tenía del ecumenismo y de la colegialidad.

Finalmente, la semana negra situó a Pablo VI en el centro de las críticas. Su temperamento, su escrupulosidad y su estilo preferido de hacer las cosas contribuyeron a las

268. Cf. la nota de Lercaro, *Tra la III e la IV Sessione del C.E.V.II*, de fecha 25 de enero de 1965 (Documentos de Lercaro, XXV, 735).

269. El ritmo y el peso del tercer período, y las ventajas y desventajas de trabajar apresuradamente se hallan descritas en *Où en est Vatican II?*, Documentos de Häring, 71. Siri mencionó repetidas veces lo cansados que estaban los padres conciliares (D-Siri, 5, 9 y 12 de octubre de 1964).

incertidumbres de la semana[270]. Se le acusaba de favorecer a la minoría, un juicio que no refleja la plena verdad, como han mostrado recientes testimonios. Su pragmatismo le condujo a creer que necesitaba la cooperación de la Curia romana para llevar a cabo la labor del Concilio; por tanto, había que conseguir que la Curia estuviera de acuerdo con las decisiones conciliares. Las intervenciones del Papa fueron consideradas en algunas ocasiones como una manera de defender sus prerrogativas pontificias, aunque es posible que él creyera que, como Papa, tenía todos los derechos a participar en el Concilio, exactamente igual que los demás obispos. Su conciencia delicada le exigía ser capaz de dar su asentimiento personal a todo lo que el Concilio promulgara. Con razón o sin ella, él creía sinceramente que compartía muchas de las posturas de la mayoría, y que la mayoría le respaldaba. Pensaba que sus intervenciones no echaban por tierra la postura de dicha mayoría, sino que eran una manera de lograr un asentimiento más amplio por parte de todos los padres. Su estrategia era consecuente: se encaminaba a conseguir el consenso más amplio posible entre los padres; observaba la regla del poco a poco; escuchaba todas las opiniones, especialmente las de quienes se oponían; respondía a todas las dificultades que pudieran impedir el asentimiento. Siguiendo estas reglas, el Papa pensaba que tenía que sacrificar su popularidad personal a fin de salvar al Concilio y de asegurar su vigencia futura.

Las acciones de Pablo VI durante la semana negra reflejaban de muchas maneras su comprensión del papado y de la colegialidad; él era el ejemplo vivo de la doctrina de la colegialidad que trataba de asentarse. En Pablo VI encontramos las vacilaciones, incertidumbres, soluciones de avenencia y tensiones que aparecen en la doctrina sobre la colegialidad. La semana negra fue para él una confirmación de dos concepciones del papado, aparentemente en contraste, que él mismo sostenía. Una visión del papado, que él traía consigo cuando fue elegido para la Sede de San Pedro, era la de la figura exaltada pero solitaria de un Papa que se encuentra a solas con Dios, de un Papa que sufre solo y asume por sí mismo toda la responsabilidad a causa de su vocación única[271]. Sin embargo, hacia el final del tercer período, él podía decir que se sentía más fuerte a causa de la unión que le vinculaba con sus hermanos en el episcopado[272]. La más comunitaria de las vocaciones le condujo a una vida solitaria. Él debió de vivir esta tensión de una manera singularísimamente intensa durante la semana negra.

c) *Los efectos de los cuatro episodios*

La frustración que envolvió al Concilio durante la semana negra hizo que las personas fueran bastante pesimistas acerca del curso de la renovación que el Concilio deseaba proseguir. Sin embargo, esta reacción no estaba justificada.

270. Grootaers observaba que el proceder de Pablo VI se ajustaba a la naturaleza monárquica de la Curia romana, donde el Papa trabajaba por medio de intermediarios y donde los órganos intermedios podían mantener al Papa ignorante del estado de los asuntos (*Le crayon rouge*, 342s).

271. En cuanto a las reflexiones de Pablo VI sobre el papado, escritas el 5 de agosto de 1963, dos meses escasos después de su elección, cf. Notiziario 1 (Istituto Paolo VI) 53.

272. Cf. el discurso de clausura de Pablo VI en el tercer período en *Council Daybook: Vatican II. Session 3*, Washington 1965, 303-309.

En primer lugar, el aplazamiento de la votación sobre la declaración acerca de la libertad religiosa ayudó a que se elaborara un documento mejor y más equilibrado.

Los *modi* sobre el *De oecumenismo* fueron olvidados finalmente. Aquellos que no habían leído los esquemas anteriores del decreto ni habían conocido las revisiones introducidas en él en el último momento, pensaban que el decreto era un texto vigoroso. A pesar de los diecinueve *modi*, se multiplicaron en la Iglesia los esfuerzos ecuménicos. Finalmente, estos esfuerzos ecuménicos de la Iglesia fueron más importantes que los cambios textuales.

La proclamación de María como Madre de la Iglesia no originó los problemas ecuménicos y doctrinales que se habían previsto, aunque tampoco causó un renacimiento de la piedad mariana, como Pablo VI y otros protagonistas habían supuesto que sucedería. Posteriores desarrollos posconciliares de las devociones marianas se centraron en relatos sobre apariciones de María y en los títulos de Mediadora de todas las gracias y de Corredentora. Lo de Madre de la Iglesia demostró ser el menos polémico de los motivos marianos que hicieron su aparición durante el Concilio.

Lo que permaneció como una ardiente cuestión teológica, jurídica y estructural para la Iglesia desde el Concilio es la relación entre los obispos y el papa dentro del único colegio episcopal. La NEP no abrió una senda nítida para que los papas y los obispos caminaran por ella. Ni tampoco la constitución LG resolvió todos los problemas teológicos y prácticos. Las soluciones de avenencia en la LG dejaron bastantes vaguedades en la doctrina de la colegialidad, con el fin de que ésta resultara aceptable para personas de diferentes convicciones. A menudo ideas en conflicto encuentran su respectiva justificación dentro del mismo documento.

Sin la semana negra, el concilio Vaticano II no habría sido el Concilio que terminó siendo. De él dimanaron lecciones maravillosas, hermosos documentos, excitantes horizontes y también dolorosas heridas. Finalmente, las fuerzas de la renovación desencadenadas por el concilio Vaticano II fueron tan vigorosas que los incidentes de la semana negra no pudieron impedirlas. Sin duda, la Semana Negra representó uno de los manantiales que hicieron que el concilio Vaticano II fuera una fuente de gracia para la Iglesia y para el mundo.

7
La intersesión: preparando la conclusión del Concilio

RICCARDO BURIGANA
GIOVANNI TURBANTI

Con la aprobación casi unánime de la *Lumen gentium* (LG), el *Unitatis redintegratio* (UR) y el *Orientalium Ecclesiarum* (OE) en la sesión solemne del 21 de noviembre de 1964, el episcopado católico, reunido en Roma, había llevado a feliz término de manera bastante satisfactoria el «reequilibrio» de la eclesiología nacida del concilio Vaticano I. No obstante, quedaba por examinar una enorme cantidad de material, y a muchas personas les parecía evidente que las expectativas depositadas en el Concilio y su misma tarea histórica quedarían incumplidas, si no se adoptaban decisiones autoritativas sobre algunos otros temas apremiantes: desde el reconocimiento de la posición soberana de la Biblia hasta la situación de la Iglesia en medio de las sociedades secularizadas, desde la superación de la mera tolerancia gracias a una plena libertad religiosa hasta el reconocimiento de la deuda –teológica pero también histórica– de los cristianos hacia el pueblo judío.

El papa Pablo VI, superando no pocas vacilaciones[1], aceptó que se celebrara en el año 1965 un cuarto y último período de trabajo. Pero esta decisión ¿no sería como pretender que un gran número de cuestiones (la labor de unas diez semanas de trabajo) tuvieran que pasar por un túnel estrecho? Tanto más cuanto que varias cuestiones importantes no habían experimentado una maduración doctrinal comparable a la que habían tenido los problemas eclesiológicos, ecuménicos y exegéticos.

Por todas estas razones la intersesión 1964-1965 tendrá una importancia crucial para asegurar que el Concilio pueda llevar a feliz término, durante el cuarto período, una agenda sobrecargada, sin experimentar un colapso.

1. *Los ritmos de la conclusión*

a) *Comentarios y reacciones sobre el tercer período*

El día 22 de noviembre, después de regresar de Francfort, el jesuita alemán O. Semmelroth escribía en su diario que con el tercer período había terminado «un largo tiem-

1. D-Tucci, 17 de diciembre de 1964; JCng, 6 de enero de 1965.

po, abundante en trabajo y en resultados»[2]. En sus anotaciones no se decía una palabra sobre el futuro del concilio Vaticano II, que de antemano se anunciaba incierto e indefinido a causa de las polémicas y de las convulsiones suscitadas por los últimos acontecimientos de la «semana negra». El tercer período había estado marcado por la aprobación de documentos fundamentales, como la constitución *Lumen gentium* sobre la Iglesia, pero había mostrado también cómo el debate en el aula y la labor de las comisiones tenía que hacer frente a una oposición cada vez más estructurada de aquellos que consideraban que el concilio Vaticano II implicaba una peligrosa concesión a la teología protestante y que, por tanto, se oponían a cualquier tipo de formulación que no repitiera las enseñanzas tradicionales de la Iglesia católica durante los siglos pasados. Tal oposición, desde luego, no era una novedad en la historia del concilio Vaticano II, ya que había caracterizado el debate desde la presentación del esquema *De fontibus* en noviembre de 1962. Pero hacia finales del tercer período era contemplada desde una luz diferente, porque parecía que los ambientes contrarios a cualquier tipo de *aggiornamento* doctrinal podían encontrar oídos en el Pontífice, principalmente a causa del amplio apoyo expresado en extensos sectores de la Curia romana. Y en realidad los llamamientos dirigidos a Pablo VI a favor de la defensa de la doctrina tradicional y contra la introducción de cambios formales y sustanciales, no podían menos de influir cada vez más en las formulaciones finales.

Parecía que había pasado el tiempo en que el Papa había intervenido para asegurar el respeto a la voluntad de la mayoría, como había hecho Juan XXIII[3] en 1963, en el trascurso de un debate sobre el *De fontibus*, a pesar de que tal intervención había significado la modificación del reglamento. De esa manera, el Papa había apoyado los impulsos de aquellos que querían que el Concilio fuera ecuménico y pastoral, abierto al encuentro con el mundo y con las demás confesiones cristianas, y que estuviera dispuesto a recibir los llamamientos en favor de una renovación doctrinal, elaborada por la teología europea a fines de los años cuarenta. Las intervenciones de Pablo VI durante el tercer período habían conducido a una nueva situación, que muchos interpretaban como la tentativa del Pontífice de limitar la autonomía de los padres conciliares, de manera que se habían multiplicado las ocasiones de tensión entre el Papa y los padres, hasta tal punto que para algunos, desde aquel momento, no se podía ya negar la existencia de «conflicto entre el Papa y el Concilio»[4], a pesar de que había permanecido inalterada la libertad para la discusión de los esquemas.

2. ST, 22 de noviembre de 1964.

3. Es interesante la observación que hace Dupont sobre el hecho de que Ph. Delhaye, al final de la «semana negra», decidiera enviar a sus amigos una fotografía de la tumba de Juan XXIII: este gesto valía más que cualquier comentario sobre el resultado del período que acababa de concluir (D-Dupont, 20 de noviembre de 1964).

4. El 20 de noviembre de 1964 se había expresado de esta manera G. B. Parodi, obispo de Savona, después de sentirse disgustado por el clima en el que estaban terminando los trabajos; ese mismo día Dupont recogía también la opinión del benedictino inglés B. C. Butler, para quien los hechos del 19 de noviembre habían mostrado que «el Papa se halla contra el Concilio, y el Concilio contra el Papa» (D-Dupont, 20 de noviembre de 1964). Al día siguiente, en una conversación con A. Poma al final de la sesión pública, Dupont había escuchado también al obispo de Mantua un comentario negativo, aunque el prelado italiano sostenía que se trataba de conflictos relativos «al procedimiento más que a los contenidos» (D-Dupont, 21 de noviembre de 1964).

Paralelamente se manifestaron reacciones por parte de quienes pensaban que era necesaria la intervención de Pablo VI para moderar los excesos de algunos padres. Según ellos, se debían reducir al mínimo las novedades introducidas por el concilio Vaticano II, así como subrayar la continuidad entre los documentos promulgados y el magisterio pontificio, especialmente de Pío XII, eliminando la idea de que las acciones del papa Montini fueran diferentes, en su forma y en su sustancia, de las de Juan XXIII[5].

Finalmente, había quienes preferían seguir el camino del silencio y no comentar los momentos en los cuales había aparecido una evidente disonancia entre el Papa y la mayoría de los padres conciliares, porque se pensaba que el silencio era la respuesta más eficaz a la tentativa de cierto tipo de periodismo «aficionado a los escándalos» que se proponía fomentar la imagen de una Iglesia dividida, mientras que lo único que se había producido era un debate franco y abierto. En la ejecución de esta estrategia se atribuyó gran importancia a algunos artículos publicados en *L'Osservatore Romano*, con los cuales se proponía desplazar la atención desde el concilio Vaticano II a la inminente apertura del 38° Congreso eucarístico internacional, en Bombay, al que iba a asistir el Papa. El resultado fue que el concilio Vaticano II, con todas las polémicas vinculadas con la conclusión del tercer período y los proyectos para el futuro desarrollo del Concilio, pasaron a segundo plano ante la noticia de la «peregrinación» de Pablo VI a la India[6].

A pesar de estas tentativas por minimizar y silenciar los contrastes, llamando la atención sobre la actividad del Papa más que sobre la del Concilio, durante los meses siguientes no se extinguió el debate sobre el tercer período, que se mantuvo vivo por la publicación de crónicas y evaluaciones de los trabajos del Concilio, como había sucedido en los años anteriores[7]. Según pasaban los meses, se iban acentuando cada vez más «los aspectos positivos del tercer período», como afirmaba el jesuita G. Caprile en las páginas de *La Civiltà Cattolica*[8].

5. Desde este punto de vista son especialmente interesantes las palabras de Felici al Círculo de Roma, cuando el secretario del Concilio hizo balance del período que acababa de concluir y delineó las trayectorias futuras. Utilizó «esta conversación entre amigos» para atacar a aquellos que habían formulado críticas contra la actitud del Papa y trataban de fundamentar la renovación eclesial partiendo del espíritu más que de los textos del concilio Vaticano II. Para Felici, «así como al pie de los árboles más robustos y saludables crecen hongos que no son tan saludables, así como en medio del grano bueno crece la mala hierba, así también, con ocasión del Concilio, que es obra de Dios, y al margen ya del Concilio, pululan ideas, se escuchan voces, bonitas quizá en apariencia, pero que, lejos de servir a la verdad, favorecen la confusión, la insubordinación y el error. Son los parásitos del Concilio. Es un mal que en parte resulta necesario, y que hay que soportar con paciencia, recordando aquel precepto evangélico: *Sinite utraque crescere*. Tal paciencia podrá ser para algunos un motivo para que vuelvan a pensar las cosas» (*Mons. Pericle Felici parla del Concilio che nel terzo periodo «ha raggiunto il suo culmine»*: OssRom [29 de noviembre de 1964] 3).

6. Cf. en particular los artículos de P. Vincentin, *La chiesa cattolica nell'unione indiana* (22 de noviembre de 1964, p. 7) y *Congresso Eucaristico Internazionale: Suscitare nuovo fervore apostolico tra il popolo cristiano* (26 de noviembre de 1964, p. 3); de G. Cangianelli, *Il taccuino di viaggi per il volo di Paolo VI* (27 de noviembre de 1964, p. 3); y de C. Gasbarri, *L'arrivo a Bombay del Legato Pontificio* (28 de noviembre de 1964, p. 4) e *Inaugurata dal Cardinale Legato Agagianian l'Assise Eucaristica nel «Continente lucente»* (29 de noviembre de 1964, p. 2).

7. Cf. la recensión por R. Rouquette de Laurentin, *Un bilan de la troisième session du concile*: Études 322 (1965) 126-129.

8. G. Caprile, *Aspetti positivi del terzo periodo del Concilio*: CivCat 116/1 (1965) 317-341; partes de este artículo habían aparecido anteriormente en OssRom el 20 de febrero de 1965, y habían sido traducidas al

Durante las semanas siguientes se desplegaron multitud de iniciativas y comentarios que, a pesar de los deseos de algunos, contribuyeron a mantener viva la atención sobre la continuidad del concilio Vaticano II. Obispos y teólogos se preguntaban sobre el significado de los textos aprobados y sobre el valor de un Concilio tan condicionado a partir de entonces por la actividad del Pontífice. En las declaraciones de algunos teólogos se sentía lo difundida que estaba una especie de frustración por los resultados del tercer período: ellos afirmaban que la mayoría había sido objeto de un «robo»; algunos teólogos pensaron incluso en abandonar su compromiso con el Concilio[9].

Pero estos sentimientos estaban destinados a desaparecer rápidamente desde el momento en que hubo que planear la batalla por el programa, que todavía estaba por definir, en cuanto a los tiempos y los modos de la próxima sesión del Concilio. También hubo que animar el debate acerca de las formas de promover la recepción, en la práctica cotidiana de las comunidades, de cuanto se había discutido y aprobado en el Concilio. También hubo que aceptar nuevos cargos de organismos curiales, algunos de los cuales habían sido creados a impulso de los debates conciliares, y se puso empeño en que se hicieran valer desde esos organismos algunas opciones que habían quedado arrinconadas en la elaboración de los esquemas por razones de oportunidad[10].

El pesimismo difundido sobre el resultado del Concilio dependía de las vicisitudes de la «semana negra» y, en particular, de la presentación de la *Nota praevia*. A los ojos de algunos que estaban muy comprometidos en la renovación de la doctrina católica en el Concilio, semejante texto vaciaba de sentido el avance significativo dado por el concilio Vaticano II, a saber, la formulación de la colegialidad episcopal, que debía ser el paso fundamental hacia la redefinición de la eclesiología y de la estructura de gobierno de la Iglesia. Para ellos, el Concilio había terminado el 21 de noviembre de 1964, aunque quedaban aún por aprobar once esquemas, entre ellos el esquema sobre la libertad religiosa, el esquema sobre las relaciones con los judíos y con las demás religiones, y el esquema sobre el mundo contemporáneo[11].

La finalización del tercer período no sólo había engendrado pesimismo entre quienes se habían involucrado más directamente en las labores del Concilio, sino que tam-

francés en DC 47 (1965) cols. 617-632. Un ejemplo de tal interpretación lo ofrecen también las consideraciones del obispo francés É. Guerry, que acentuaba la importancia de la constitución *Lumen gentium* para reflexionar sobre la estructura y las prácticas de las comunidades, y sobre los nuevos impulsos del *Unitatis redintegratio* para el desarrollo del diálogo ecuménico, en vez de acentuar los incidentes de la última semana del tercer período (É. Guerry, *Bilan positiv de la troisième session du Concile*: DC 47 [1965] cols. 425-432).

9. El término «robo» y estas consideraciones generales se encuentran en J. Blajot, *Al paso del Concilio*: Razón y Fe 171 (1965) 67-86, y en *Conversaciones en torno al Concilio*: Razón y Fe 171 (1965) 127-130.

10. Tal era el caso del teólogo belga Ph. Delhaye, que, en una carta del 6 de diciembre de 1964 al obispo A.-M. Charue, había manifestado el sentido de frustración experimentado a finales del tercer período, hasta tal punto que había experimentado el deseo de abandonar los trabajos conciliares. Pero cambió de actitud sobre la necesidad de desvincularse en cuanto fue nombrado miembro de la comisión pontificia sobre el control de la natalidad. Al final de su carta expresaba la esperanza de que también Charue, a pesar de las fatigas que le había proporcionado el Concilio, mantuviera la voluntad de combatir: «praeliabant cum fiducia praelia Domini» (en Documentos de Charue, A130).

11. Esa era la postura del grupo boloñés, tal como la captó Dupont durante su primera vista al Centro de Documentación de Bolonia en noviembre de 1964 (D-Dupont, 24-25 de noviembre de 1964). Recuerdos de esta visita a Bolonia se encuentran también en una carta del 22 de diciembre de 1964, dirigida por Dupont a Butler (Documentos de Butler, D1, IV, 55).

bién había determinado una intensa reacción emocional en amplios sectores de la Iglesia católica, porque las intervenciones del Papa se habían interpretado como la enésima maniobra de la Curia romana para controlar el Concilio, para determinar su desarrollo, para impedir el *aggiornamento* y para poner fin a la nueva era iniciada por el pontificado de Juan XXIII. Tales reacciones, que se hallaban muy difundidas y articuladas, estaban expresadas a menudo en contextos locales, cuyo dinamismo y efectos son difíciles de reconstruir en el estado actual de la investigación.

Sin embargo, podemos señalar al menos un caso que muestra el nivel de conflictividad originado por la «semana negra» en la Iglesia de los Países Bajos, aunque debemos tener en cuenta las limitaciones impuestas por la peculiaridad que estaba adquiriendo dicha Iglesia. En enero de 1965, en una reunión con representantes de conferencias episcopales, J. Brouwers, secretario de la Conferencia episcopal de los Países Bajos, se hizo eco de las protestas de clérigos y laicos holandeses contra la posición adoptada por Pablo VI durante el tercer período en detrimento de la libertad de los padres y de la Iglesia. Brouwers proponía la creación de un grupo de estudio para denunciar las violaciones del reglamento que se habían producido durante el último período conciliar. No sabemos si este proyecto se llevó a cabo y cómo, pero resulta interesante observar cómo Brouwers trató de dar una respuesta a las protestas de la «base», proponiendo trasladar el conflicto al campo de la validez jurídica de las iniciativas del Pontífice y de la minoría conciliar, ya que el respeto al reglamento del concilio Vaticano II era la única garantía de su debido desenvolvimiento[12].

Junto al pesimismo y a la preocupación por el futuro, no faltaron las voces de quienes se manifestaban sumamente satisfechos por la manera en que habían terminado los trabajos conciliares gracias a la acción del Papa. Para Siri, el período había concluido «muy bien»[13], aunque «se habían dado una serie de hechos, personas y quizá incluso intereses particulares que actuaban desfavorablemente, produciendo efectos de los que hay que guardarse... 1) una atmósfera moral e intelectual de discusión y de duda acerca de toda verdad y de toda ley, con consecuencias espirituales de indisciplina y de anarquía; 2) una plétora de publicaciones en varias lenguas, en las que lo que se dice en cualquier momento queda fijado y avalado por escrito, con la autoridad siempre cuestionable de las publicaciones de prensa y con la superficialidad asociada eminentemente, y sobre todo, con el periodismo»[14]. Los lectores podían recurrir a «un sentido críti-

12. La ocasión de la carta del 28 de enero de 1965 fue la presentación por la Conferencia episcopal holandesa de sus observaciones sobre el *De iudaeis* y sobre el *De libertate religiosa*. Acerca de la actividad del grupo de representantes de algunas conferencias episcopales, cf. J. Grootaers, *Une forme de concertation épiscopale au Concile Vatican II. La «Conférance des Vingt-deux» (1962-1963)*: Revue d'histoire ecclésiastique 91 (1996) 66-112; P. C. Noël, *Gli incontri delle conferenze episcopali durante il Concilio. Il «gruppo della Domus Mariae»*, en *Evento*, 95-133.

13. Estas consideraciones se contienen en una carta dirigida a todos los obispos italianos como comentario del tercer período, el día 22 de noviembre de 1964, escrita por Siri en su calidad de presidente de la Conferencia episcopal (G. Siri, *Circolare: Dopo la III sessione del concilio Vaticano II*, 1-5 [Documentos de Lercaro, 732]).

14. Pocas semanas después, las mismas ideas fueron expresadas por Vallainc en un artículo publicado en el suplemento del OssRom, dedicado al tercer período: F. Vallaine, *Gli informatori del Concilio*: OssRom (21-22 de diciembre de 1964) 19 y 22.

co», con el cual serían capaces de valorar tales fenómenos, que no correspondían al Concilio, sino más bien a lo que «impropiamente y a veces de forma oscura había ido germinando fuera del Concilio y en torno a él, con la característica de haber nacido de las pasiones y de los defectos humanos».

Recurrir a «un sentido crítico» significaba atenerse a los documentos oficiales, tener bien presentes las decisiones de la Iglesia hasta el concilio Vaticano II, observar la disciplina eclesiástica; de esta manera se evitaría la expresión de posiciones personales, impidiendo que tales posturas se tomaran como expresiones del Concilio. Siri formulaba además la duda de que algunos hubieran realizado tales intervenciones no por amor a la verdad, sino únicamente para aprovecharse de la «caja de resonancia única» que proporcionaba el Concilio. El tema de la continuidad del concilio Vaticano II con el pasado constituía el eje de todas sus reflexiones, tanto más cuanto que el autor acentuaba cómo el Pontífice era el único capacitado para modificar la disciplina y para apoyar el deseo de una nueva formulación de la doctrina sin cambiar «la medida de la fidelidad que debemos a Cristo». La creación de una comisión pontificia para la reforma del Código de Derecho Canónico atestiguaba la conciencia de la Iglesia sobre la obligación de introducir cambios en materias no esenciales, que pudieran irse adaptando a las exigencias del sagrado ministerio.

En opinión de Siri, los obispos debían prestar especial atención a la circulación de opiniones atribuidas al Concilio, pero que no tenían nada que ver con éste. Para reconocer la falsedad de tales opiniones era suficiente recordar los principios irrenunciables del catolicismo: la importancia de una base filosófica (= neoescolástica) para la teología, la imposibilidad de cualquier tipo de diálogo con el marxismo, la elección de la cruz y el rechazo de lo «moderno», la universal regla de la obediencia, la negación de la independencia de la cultura respecto de la religión, y la falsedad de una teología ecuménica basada en la modificación de la fe.

La fidelidad a estos principios favorecía el diálogo con los hermanos separados, los cuales, según Siri, «buscan en nuestra casa la inconmovible seguridad y la granítica unidad que ellos no poseen. Su interés no es que nosotros debilitemos el tejido de la verdad, aunque ayudemos a toda verdad con lo mejor de las virtudes y sobre todo con la paciencia y la caridad». El concilio Vaticano II debía verse «en sus Actas escritas y confirmadas, no en el resto». Y no debía buscarse en las opiniones acerca de él. Los documentos promulgados mostraban cómo la Iglesia había realizado «un progreso» y había ofrecido «una invitación a una mayor seriedad con respecto al futuro más fecundo de la Iglesia, a la reunión de los cristianos, a la solidaridad con el mundo». El concilio Vaticano II no era «una anticipación de un sagrado carnaval, sino una ley de grave y sacrificado compromiso»; tampoco era una ocasión para deshacerse de reglas: «la última palabra sigue correspondiendo, igual que antes, a las sagradas Instituciones, que presiden la Fe y la salvación de los creyentes».

Las líneas adoptadas en las diversas interpretaciones del tercer período no eran las mismas que habían distinguido a la mayoría y a la minoría en el Concilio, porque, aun entre los teólogos más comprometidos con la renovación doctrinal, había comentarios favorables sobre el período que acababa de concluir. Un escritor señalaba que, hasta

unos cuantos días antes de la finalización del período, «nos sentíamos satisfechos de la labor realizada. Se había producido un rápido proceso de maduración. La trayectoria adoptada por el Concilio aparecía clara y firme». En la última semana habían cubierto el cielo «pequeñas nubes» que habían cambiado el clima, pero no se podía estar de acuerdo con quienes, «fijando su mirada en esas pequeñas nubes, no ven ya lucir el sol. Nosotros queremos contemplarlas con mirada serena, para demostrar que en realidad el sol no puede quedar oscurecido». En efecto, los documentos aprobados, principalmente la *Lumen gentium* y el *Unitatis redintegratio*, así como los documentos que todavía se hallaban en discusión, especialmente el esquema sobre la libertad religiosa y el que habla sobre el mundo contemporáneo, mostraban qué camino había recorrido la Iglesia gracias a la celebración del concilio Vaticano II[15].

Mientras el mundo católico estaba lleno de interpretaciones tan diversas y a menudo tan discordantes, los observadores no católicos en el Concilio desaprobaban en general la forma en que había terminado el tercer período, aunque permanecía viva la esperanza de que la mayoría de los padres fueran todavía capaces de fomentar el diálogo ecuménico. Tales opiniones se manifestaron durante los últimos días de este período, al mostrar su solidaridad con los padres que habían dirigido una «protesta pública» a Pablo VI por sus intervenciones en los trabajos conciliares[16]. Estas opiniones se expresaron especialmente en los informes que los observadores no católicos enviaron al Consejo mundial de Iglesias. Estos textos no eran simplemente notas informativas sobre el desarrollo del Concilio, sino que señalaban también las posibles perspectivas del diálogo ecuménico que se abrían con la celebración del concilio Vaticano II.

El presbiteriano J. N. Thomas examinaba el decreto sobre las Iglesias orientales y los textos, sobre los que todavía debía votarse, acerca de la libertad religiosa, la revelación y los matrimonios mixtos. Concedía amplio espacio a «los cuatro sucesos que hicieron que la última semana del período fuera la más dramática, decepcionante y enigmática de todo el período», a saber, la *Nota praevia*, los *modi* sobre el *De oecumenismo*, el aplazamiento de la votación sobre el *De libertate religiosa* y, finalmente, la proclamación de María como Madre de la Iglesia por parte de Pablo VI. Para Thomas el desarrollo de la última semana demostraba cómo el destino del Concilio y de la Iglesia católica se hallaban en manos del Papa, y que, por tanto, el debate sobre la colegialidad episcopal no afectaba para nada al gobierno cotidiano de la Iglesia de Roma. El optimismo y la esperanza de un desarrollo de procedimientos más democráticos dentro de la Iglesia se habían esfumado por obra del papa Montini. Sin embargo, la presencia de una sólida mayoría de «obispos progresistas», cuya base no se encon-

15. Las citas están tomadas de un artículo del redentorista B. Häring, *Tentativo di un bilancio della III sessione del Concilio*: Humanitas 20 (1965) 6-20. También el escolapio italiano E. Balducci expresaba satisfacción por el período que acababa de concluir, a pesar de las intervenciones del Papa, porque los documentos aprobados y la celebración de un cuarto período aseguraban al Concilio una indiscutible energía propulsiva para la renovación de la Iglesia; E. Balducci, *I grandi temi del Concilio*: Testimonianze 7 (1964) 643-652.

16. El 20 de noviembre de 1964 O. Cullmann había expresado a Dupont esta esperanza, basada en rumores que circulaban por Roma, aunque él no ocultaba su propia decepción y la de otros observadores por los sucesos de la «semana negra» (D-Dupont, 20 de noviembre de 1964).

traba en Italia, permitía imaginar que, en el tiempo restante del concilio Vaticano II, el peso de las fuerzas favorables al cambio llegaría a ser dominante, a pesar de las resistencias de la Curia y de las vacilaciones de Pablo VI[17].

Por otro lado, A. A. McArthur concedía mucha atención a la súplica de Willebrands («¡No nos abandonéis!»), dirigida a los observadores durante la última semana del Concilio, una semana que había hipotecado el desarrollo del diálogo ecuménico, hasta tal punto que McArthur proponía ser cautos en la manera de proceder, mientras no se aprobara la declaración sobre la libertad religiosa. Pero seguía confiándose más en el dinamismo del Concilio que en la voluntad del Papa o de la Curia. En su informe, las palabras «cautela y atención» eran las que aparecían con mayor frecuencia al definir el futuro de las relaciones con la Iglesia de Roma, a pesar de su dictamen, sustancialmente positivo, sobre los esquemas aprobados[18].

Finalmente, el luterano J. C. Brauer pensaba que era necesario ir más allá de una simple crónica, para tratar de comprender las razones del comportamiento del Papa durante los últimos días. De esta manera era posible imaginarse el potencial desarrollo de las relaciones entre el Consejo mundial de Iglesias y la Iglesia católica. Un punto central seguía siendo la comprensión de la postura del Pontífice. Brauer informaba que sobre Pablo VI circulaban opiniones diferentes, porque para algunos se trataba de un «moderado» que trataba de conceder cada vez más espacio a la Curia, mientras que para otros era un «progresista moderado» que no había logrado controlar las presiones procedentes de la minoría. Justificando parcialmente la conducta del Papa, Brauer observaba que el Concilio había vivido días caóticos, durante los cuales habían hecho explosión posturas opuestas que habían permanecido soterradas durante largo tiempo. A pesar de las intervenciones del Papa, no se había interrumpido el impulso en favor de la renovación de la Iglesia católica y en favor del movimiento ecuménico, aunque Pablo VI no hubiera apoyado a «la línea progresista» como lo había hecho Juan XXIII. Los documentos promulgados, principalmente el decreto sobre el ecumenismo, atestiguaban los pasos dados por la Iglesia de Roma en su avance con respecto a la doctrina de los años preconciliares. Él sugería que el Consejo mundial de Iglesias concentrara su atención sobre estas novedades, porque los documentos habían dejado expedito el camino para la renovación, un camino del cual no era posible ya volverse atrás. En ciertos aspectos el proceso emprendido por la Iglesia católica, volviendo a reflexionar sobre las propias estructuras y sobre las formas de la propia doctrina, debía ser seguido con atención también por las Iglesias protestantes y ortodoxas, de modo que se iniciara así una nueva fase en las relaciones entre los cristianos[19].

17. J. N. Thomas, *Report of Observer at the Second Vatican Council – Third Session, nº V/3 (November 1964)*, 1-5, en Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.38.

18. A. A. McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council*, 1-6, en Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.44. En un informe posterior McArthur fue muy duro al juzgar negativamente el contenido de la *Nota praevia* y la forma de su presentación; A. A. McArthur, *Report of Observer at the Second Vatican Council*, 1-11, en Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.45.

19. J. C. Brauer, *A Report on Session III. Vatican Council II*, 1-17, en Consejo mundial de Iglesias, ACO 5.58.

Frente a tantas reacciones y comentarios, negativos por las vicisitudes de la «semana negra» y positivos por el contenido de los esquemas promulgados[20], de parte del mundo cristiano no católico sorprende el silencio del anglicano J. Moorman, obispo de Ripon, observador en el concilio Vaticano II. A su regreso a Gran Bretaña, Moormann, dedicado a pronunciar conferencias y a ofrecer entrevistas radiotelevisivas sobre su experiencia en el Concilio, acentuaba la escasez de informaciones existentes sobre los trabajos conciliares; incluso en su diario no hace referencia alguna a los dramáticos sucesos que habían marcado la conclusión del tercer período[21].

La prensa diaria y las revistas desempeñaron un papel muy importante en la difusión de críticas contra la actuación del Papa durante la «semana negra». Las críticas se centraron en la conducta «conservadora» del Papa, que había enviado al Concilio la *Nota praevia*, que había fijado condiciones para la redacción final del *Unitatis redintegratio*, y que había impuesto el aplazamiento de dos esquemas (sobre la libertad religiosa y sobre los judíos), esquemas que gran número de padres consideraban como ejemplos de la nueva manera de presentar la doctrina católica. Se señalaba que tales acciones de Pablo VI formaban parte de una estrategia global que era contraria al despliegue de una teología más dinámica, inclinada más al diálogo que a la condena, a fin de sobrepasar algunas formulaciones y cierta práctica seguida en el pasado reciente.

Se subrayaba que la conmoción suscitada por los acontecimientos de la «semana negra» impedía una valoración serena y completa de los documentos aprobados, de cuya importancia no cabía duda alguna. Permanecían los interrogantes sobre el desarrollo futuro del Concilio, a pesar de que Pablo VI había hecho numerosas indicaciones sobre las fechas y los contenidos del cuarto y último período. Finalmente, frente a las dificultades cada vez mayores acerca de algunos temas, volvía a lanzarse la idea de la creación de comisiones posconciliares según el modelo del Consejo para la reforma litúrgica. Se pensaba que en esos nuevos campos sería más fácil conseguir la aprobación de algunos temas que al tratarse en el aula conciliar suscitarían inevitablemente reacciones e intervenciones por parte del Pontífice[22].

b) *Los documentos promulgados*

Mientras se multiplicaban los comentarios sobre la conclusión del tercer período y se formulaban más y más preguntas sobre las fechas y las formas de trabajo del perío-

20. Por ejemplo, M. Meinhold, *Reformation in Rom. Ein evangelischer Kommentar zur dritten Konzilsession*: Wort und Wahrheit 20 (1965) 105-122. Es interesante señalar que solamente a comienzos de mayo las reacciones del mundo no católico al decreto *Unitatis redintegratio* fueron recogidas en el OssRom (12 de mayo de 1965) 2.

21. D-Moorman, 3 de diciembre de 1965. Cf. su obra *Vatican Observed. An Anglican View of Vatican II*, London 1967, donde utilizó extensamente sus anotaciones diarias.

22. R. Rouquette, *Les derniers jours de la troisième session*: Études 322 (1965) 100-120, traducido al alemán: *Das Konzil in der Ernte. Schwerpunkte, Verlauf und Ergebnisse der dritten Session*: Wort und Wahrheit 20 (1965) 89-104; P. Martini, *Responsabilità ecumenica*: Testimonianze 8 (1965) 14-20; este artículo contiene también citas del informe de L. Vischer sobre la reunión de Enugu, para demostrar el valor atribuido por el Consejo mundial de Iglesias a los documentos aprobados en el tercer período. La misma perspectiva aparece en la nota no firmada: *Ökumenisches Konzilsecho (XVI)*: Herder Korrespondenz 29 (1965) 187-190.

do último del concilio Vaticano II, comenzaron a adquirir forma los proyectos editoriales de los documentos aprobados. Revestían particular interés las iniciativas vinculadas a la *Lumen gentium*, especialmente las relacionadas con el valor que había que atribuir a la *Nota praevia* y al contenido de la constitución. A finales de noviembre, S. Tromp trabajaba en la revisión de la *Lumen gentium* con miras a la edición oficial de la constitución. Se trataba de una revisión no simplemente oficiosa, porque el jesuita holandés informó al teólogo alemán H. Schauf que se había visto obligado a intervenir en el texto para liberarlo de los errores de impresión, y para permitir así su publicación en la serie de la Polyglotta Vaticana. Tromp estaba encargado igualmente de coordinar la traducción italiana de la *Lumen gentium*, que sería publicada por *L'Osservatore Romano*[23].

En paralelo con la actividad de Tromp para la publicación de la versión «oficial» del texto, comenzaban otros proyectos encaminados a ilustrar el contenido de los esquemas aprobados[24]. Había dado origen a tales iniciativas el deseo de contribuir a la recepción del concilio Vaticano II con comentarios que favorecieran la difusión de los documentos aprobados y de las ideas sometidas al debate, ideas que algunas veces habían quedado excluidas o reducidas a una posición marginal en las formulaciones definitivas. Otro motivo era la viva determinación de producir obras que orientaran a los padres durante el período final del Concilio, cuando se iban a discutir esquemas y temas que se hallaban conectados con lo que ya se había aprobado.

Por tanto, los mayores esfuerzos se concentraron sobre la *Lumen gentium*, porque resultaba evidente la importancia de tal documento para la comprensión del concilio Vaticano II. Se le describía como «la Magna Charta» del Concilio y como una poderosa fuente de energía y de innovación[25]. La presencia de la *Nota praevia* condicionaba seriamente la futura reflexión teológica, sobre todo porque no faltaron personas que se empeñaron en demostrar que esa «nota» se hallaba en perfecta sintonía con el contenido de la constitución, con el debate conciliar y con las declaraciones del magisterio pontificio y que, por tanto, no podía considerársela como una acción del Papa en contra o al margen de la mayoría conciliar[26].

23. La traducción italiana de la *Lumen gentium* se publicó en el OssRom (13 de diciembre de 1964) 3-7. El 16 de diciembre le tocó el turno al decreto *Unitatis redintegratio* (p. 2). Y al día siguiente se publicó el esquema sobre las Iglesias orientales (p. 3). Las cartas de Tromp a Schauf, del 29 de noviembre y del 26 de diciembre de 1964, se encuentran entre los Documentos de Schauf, 123; para información sobre la actividad del jesuita holandés, cf. RT (22 de noviembre de 1964-julio de 1965), 1.

24. A este respecto fue ejemplar la actividad de Congar, a quien se le pidió que redactara una introducción a un comentario sobre el decreto acerca del ecumenismo, que revisara una traducción francesa de la *Lumen gentium* y que, finalmente, participara en el proyecto de Baraúna, del que hablaremos más adelante (JCng, 14 de diciembre de 1964; 3 de mayo de 1965).

25. Tomo esta expresión del título de un artículo de G. Dejaifve, *La «Magna Charta» de Vatican II. La Constitution «Lumen Gentium»*: Nouvelle Revue Théologique 97 (1965) 3-22. Juicios parecidos se encuentran en F. Mattesini, *Camminare insieme*: Vita e Pensiero 48 (1965) 167-269; M. Philipon, *Il rinnovamento della Chiesa*: Humanitas 20 (1965) 21-33.

26. M. Browne, *Il Collegio Episcopale soggetto di potestà suprema di governo della Chiesa cattolica e la «Nota explicativa praevia»*: Divinitas 9 (1965) 379-384. Según Lambruschini, «la constitución conciliar sobre la Iglesia [incluida la *Nota praevia*] es una síntesis doctrinal y pastoral orgánica; renueva el método de la reflexión teológica y de su transmisión al mundo entero» (cf. F. Lambruschini, *Concilio. La Costituzione conciliare sulla Chiesa*: Studi Cattolici 9 [1965] 56). Para una interpretación menos acentuada que la de

Hubo, desde luego, infinidad de publicaciones sobre aspectos particulares de la constitución[27]. Pero es importante que, para una comprensión del dinamismo que actuó en el debate sobre la *Lumen gentium*, nos detengamos brevemente en una obra en colaboración publicada bajo la dirección del franciscano brasileño G. Baraúna, y que hablemos del proyecto de una edición crítica de la constitución y de sus antecedentes conciliares por iniciativa del Centro de documentación de Bolonia, sin olvidarnos de que no faltaron los intentos por ofrecer una evaluación global del texto[28].

El proyecto de la publicación de un comentario de la *Lumen gentium*, redactado por varios autores bajo la dirección de Baraúna, parece que se realizó en los días que siguieron inmediatamente a la finalización del tercer período. La obra en colaboración, después de un ritmo de trabajo frenético y agotador, vio la luz en la víspera del último período, para que pudiera influir así en los trabajos conciliares[29]. La finalidad de esta obra no era sencillamente la de ofrecer un comentario, con diversos estudios en colaboración, sobre la *Lumen gentium*, sino más bien la de recoger las observaciones de los teólogos más preocupados por la renovación doctrinal, la cual debía adquirir sus impulsos gracias a la constitución, que «pasará sin duda a la historia como el documento central del concilio Vaticano II».

La obra en colaboración ofrecía estudios sobre la historia de la redacción, acerca de la cual se habían filtrado diversas informaciones, con el fin de mostrar el trascurso del texto y las dificultades que la Comisión Doctrinal y el aula conciliar habían tenido que resolver, con particular atención al clima en el que había ido madurando la constitución, porque «el concilio Vaticano II no era un meteorito que hubiera caído repentinamente sobre el terreno de la Iglesia, sino que era el resultado y la confluencia de un largo proceso de reflexión y de experiencia eclesial y extra-eclesial, que se remonta a una fecha

los dos autores anteriores, cf. también G. Volta, *La recente costituzione dogmatica «Lumen gentium»*: La Scuola Cattolica 93 (1965) 3-34.

27. No es éste el lugar adecuado para tratar de ofrecer una lista exhaustiva de tales publicaciones, aunque es conveniente señalar que éstas aparecieron en diversas áreas lingüísticas y culturales, contribuyendo a mantener vivo el debate sobre la Iglesia en todas las partes del mundo cristiano.

28. Entre estos intentos señalaremos el número monográfico de *Divinitas*, publicado en diciembre de 1965. En este número colaboraron C. Balić, Ch. Boyer, J. Brinktrine, M. Browne, L. Ciappi, A. Gutiérrez y U. Lattanzi. En el fascículo se concedió cabida a las posturas de la minoría conciliar, principalmente en lo relativo a la definición de la autoridad episcopal y a la función de María en la Iglesia. También la revista *Salmanticensis* dedicó un fascículo, el tercero, a la *Lumen gentium*, para expresar la importancia concedida a la constitución conciliar para la definición de la futura eclesiología y para profundizar en el diálogo ecuménico; el tema del episcopado era uno de los temas tratados, pero no tenía una función tan dominante como en el caso de la revista *Divinitas*.

29. El día 22 de diciembre de 1964, Dupont escribía a Butler y le informaba, entre otras cosas, de que todavía no había encontrado tiempo para dedicarse seriamente a escribir su artículo sobre la Iglesia y la pobreza, que se publicaría en la obra en colaboración editada por Baraúna como comentario a la *Lumen gentium* (la carta de Dupont se encuentra entre los Documentos de Butler, D1, IV, 55). El día 14 del mismo mes, Congar escribía que había redactado ya nueve páginas para «la enorme obra en colaboración, dirigida por el P. Baraúna» (JCng, 3 de mayo de 1965). G. Baraúna (dir.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica «Lumen gentium»*, ed. italiana a cargo de M. Gozzini, Firenze 1965; la edición original se había publicado en portugués en Río de Janeiro; el prólogo de Baraúna, del cual se han tomado las citas siguientes, llevaba como fecha la fiesta de «Pentecostés de 1965». Además de la edición italiana, se hicieron ediciones en francés (*L'Église de Vatican II*, Paris 1966), en hoandés (*De Kerk van Vaticanum II*, Anvers 1966-1967) y en español (*La Iglesia del concilio Vaticano II*, 2 vols., Barcelona 1966).

muy anterior al 21 de noviembre de 1964». Al mismo tiempo, un análisis temático de la constitución, más que un comentario analítico de los distintos párrafos, permitía poner de relieve «el impacto de cada tema sobre las principales preocupaciones pastorales del Concilio». Finalmente, se había dedicado un amplio espacio a la repercusión ecuménica de la constitución, y de este modo se subrayaba el giro impreso por Juan XXIII y Pablo VI al diálogo ecuménico con la celebración del concilio Vaticano II.

Ahora bien, era –por lo menos– singular el que los autores de los estudios fueran en su mayor parte los mismos redactores de los párrafos de la constitución. Esta selección garantizaba un alto grado de conocimiento de la materia tratada, permitiendo algunas veces entrever las largas y complicadas discusiones y soluciones de avenencia que habían caracterizado a la fase redaccional, en la cual habían intervenido protagonistas de primera categoría, cuyos nombres aparecían ahora en el índice de la obra en colaboración. Sin embargo, no se podía negar que tal selección tuviera también aspectos negativos, porque tendía a hacer caso omiso de posiciones diferentes de las expresadas en la constitución, como si el debate eclesiológico hubiera terminado con la aprobación de la *Lumen gentium*, y no hubiera sido más bien fomentado por dicho texto.

A comienzos de diciembre, Dossetti tuvo la idea de publicar la obra: *Per una edizione di studio della costituzione De ecclesia* («Una edición de estudio de la constitución De ecclesia»), cuya finalidad era la de proporcionar un «instrumento de trabajo para cualquier estudio e investigación sobre la constitución». Comunicó su idea al grupo de Bolonia, del cual él era el centro. No se trataba simplemente de una edición de la *Lumen gentium*, porque en esta fase del proyecto él pensaba publicar la constitución «integrándola» con otros esquemas ya aprobados, como el decreto *Unitatis redintegratio* y algunos pasajes de la constitución *Sacrosanctum concilium* y del decreto *Orientalium ecclesiarum*, y con textos que manifestaran de manera especialmente significativa las orientaciones de la asamblea conciliar, como eran las cinco cuestiones sobre eclesiología acerca de las cuales se había efectuado una votación el 30 de octubre de 1963. Esta colección de textos debía ir seguida por «un glosario muy preciso y completo o, más exactamente, por una *concordantia verborum*».

La publicación debía incluir, por tanto, una introducción que esbozara la trayectoria por la que la constitución había pasado durante el Concilio y el texto promulgado y anotado de la *Lumen gentium* y del *Unitatis redintegratio*; en un apéndice aparecerían «secciones esenciales» de otros esquemas conciliares, una sinopsis de las diferentes versiones del capítulo sobre la colegialidad episcopal en la *Lumen gentium*, la constitución *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I y la encíclica *Mystici corporis* de Pío XII. La presencia de la encíclica se debía a la necesidad de mostrar los puntos de contacto y las diferencias esenciales entre la constitución del concilio Vaticano II y la eclesiología anterior. Finalmente, había que incluir también la *Nota praevia* «con una estimación de su valor teológico y canónico». El plan presuponía, por tanto, el deseo de ofrecer «una dirección doctrinal... sin interpretación alguna» y, al mismo tiempo, la intención de dar una dirección «clara» a «cualquier esfuerzo de interpretación»[30].

30. El texto de la propuesta de Dossetti, del que se han tomado las citas, lleva fecha del 2 de diciembre de 1964; tanto el manuscrito como el texto mecanografiado se encuentran entre los Documentos de Alberi-

Dossetti sugirió que la obra se distribuyera entre los miembros del grupo de Bolonia. De manera significativa, él se reservó para sí la tarea de comentar la *Nota praevia*. Había que sondear la opinión del Papa con respecto a tal proyecto, que estaba destinado a influir en la continuación de los trabajos conciliares y a encaminar la recepción del Vaticano II. A finales de enero Pablo VI acogió muy favorablemente el proyecto, instando a que la obra se llevara a cabo rápidamente, de modo que pudiera estar terminada antes de la conclusión del Concilio. Por tanto, la redacción, una vez recibido el *placet* al más alto nivel, podía ya iniciarse. Pero no quedaría completada hasta mucho más tarde de lo imaginado o esperado en enero de 1965: la *Synopsis historica* no se publicaría sino algunos años después de terminado el concilio Vaticano II[31].

Fueron muchas las razones que impulsaron al Centro de documentación de Bolonia a emprender la publicación de la *Synopsis historica*. La primordial fue la de acentuar la significación e importancia del Concilio a la luz no sólo de los documentos promulgados, sino también del camino que había conducido a su aprobación. Además, el grupo de Bolonia se proponía intervenir en el debate sobre la interpretación del capítulo tercero de la *Lumen gentium* y sobre el valor de la *Nota praevia*. P. Parente, asesor del Santo Oficio, se había expresado sobre el tema en una conferencia, en la cual había tratado de minimizar la oposición entre el contenido de la *Nota praevia* y el debate conciliar; subrayó el hecho de que el Papa había introducido la *Nota* para aclarar ulteriormente el texto, pero que la *Nota* no había sido votada en el Concilio. Por esta razón, en lo que respecta a la colegialidad episcopal, había que referirse a la constitución, y no a la *Nota*. Esta intervención de Parente fue publicada en el semanario *Vita Nuova*, pero había sido anunciada de antemano en *L'Avvenire d'Italia* y publicada después extensamente. De este modo, el artículo tenía asegurada una amplia difusión, incrementando así el número de participantes en el debate[32].

Sobre la interpretación que había que dar al capítulo tercero de la *Lumen gentium* y a la *Nota praevia*, no faltaron las intervenciones durante los primeros meses de 1965 que a menudo recalcaban los desacuerdos que se habían manifestado en el aula. En es-

go, V/23b-c. Acerca del proyecto habla Dossetti en una nota enviada desde Roma a Alberigo a principios de diciembre (Documentos de Alberigo, V/23a). En la introducción a la *Sinopsis*, que fue publicada en 1975, Alberigo recuerda muy brevemente el origen del proyecto y atribuye a G. Dossetti «la sugerencia de que se planeara la obra». Cf. G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Synopsis historica constitutionis dogmaticae Lumen gentium*, Bologna 1975.

31. Sobre la reacción favorable de Pablo VI durante una audiencia concedida a G. Alberigo, cf. D-Nicora, 26 de enero de 1965. La obra sería publicada no por la Editorial Herder, con la cual se habían establecido contactos en enero de 1965, sino directamente por el Istituto per le science religiose, de Bolonia.

32. El 17 de enero se publicó un artículo (*Un commento di mons. Parente al voto conciliare sul «De Ecclesia»*) que repetía una noticia de la ANSA, con algunas citas del discurso de Parente. Cuatro días después, «en vista del interés del artículo», se publicó la «parte central del artículo, en la cual el pasaje ya citado aparece como una nota al pie de página, pero que tiene un lugar orgánico en el contenido del mismo» (P. Parente, *La collegialità episcopale nella teologia della Chiesa*: L'Avvenire d'Italia [21 de enero de 1965] 4). Una copia del artículo se encuentra en la documentación conciliar reunida por L. Bettazzi, que entonces era auxiliar de Lercaro (Documentos de Bettazzi, 14/3). Para la versión íntegra del texto de la conferencia, cf. P. Parente, *Visione della Chiesa nella dottrina del Concilio Ecumenico Vaticano II*: Città Nuova 9/2 (1965) 15-17, traducida al francés en DC 47 (1965) cols. 415-426. En el verano de 1965 Parente firmó la introducción a la traducción italiana de la *Lumen gentium*: *La costituzione De ecclesia*, Roma 1965.

ta situación, el 3 de marzo, *L'Osservatore Romano* expresó su propia postura en un artículo no firmado, publicado en un recuadro de la primera página, donde se decía que la *Nota praevia* era «la fuente auténtica para la interpretación del gran Documento Conciliar», desmintiendo así no sólo todas las interpretaciones que se inclinaban a no dar valor alguno a la *Nota*, como la del dominico holandés E. Schillebeeckx, sino también a la misma interpretación de Parente ya evocada. Los comentarios que se hicieron de este artículo fueron extraordinariamente negativos por parte de quienes habían luchado en el Concilio por lograr una formulación de la colegialidad episcopal en un sentido opuesto al de la *Nota praevia*. Congar, que había sido informado por Willebrands acerca del artículo mientras se hallaba en Roma, daba a conocer que Duprey había recibido una llamada telefónica de la secretaría de Estado en la que se negaba el carácter oficial de aquel artículo que había sido la fuente de un descontento muy difundido. Las observaciones formuladas por Willebrands y Congar expresaban con suficiente claridad lo que ellos pensaban al respecto:

> Si eso es así, ¡qué se diga en el mismo periódico! Vemos que se emplean siempre los mismos métodos, en los que no se encuentra una lealtad total: 1) «Cualquier persona» logra introducir en los órganos oficiales la idea que corresponde a su propia tendencia. 2) Un documento no firmado, que no se sabe de quién ni de dónde procede. 3) Se desmiente con discreción, por teléfono, y no abiertamente, en forma pública[33].

También en los ambientes de Bolonia el artículo fue severamente criticado, aunque prevalecía un sentimiento de incertidumbre, en vista de los rumores procedentes de Roma acerca del valor que había que dar al artículo, cuya paternidad se atribuía a la secretaría del Concilio[34].

El debate sobre la *Nota praevia* se incrementaría con nuevas voces durante los meses que precedieron a la apertura del último período, especialmente por la aparición del primer número de la revista *Concilium*, dedicado enteramente al tema eclesiológico, con artículos de Congar, Dieckmann, Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx y Willems. La revista, publicada en cinco lenguas, se proponía «procurarles [a los lectores], de manera permanente... información sobre todos los interrogantes que vayan apareciendo en todas las disciplinas teológicas y en todos los lugares de la tierra. Y quiere hacerlo de manera objetiva, equilibrada, seleccionando y poniendo de relieve, tras cuidadosa meditación, lo realmente importante para todos los lectores». En la práctica se trataba de dar expresión a la renovación teológica, que acogía los impulsos del concilio Vaticano II para lograr un «*aggiornamento* doctrinal», pero sin limitarse a la lectura de los do-

33. «S'il en est ainsi, qu'ils le disent dans le journal lui-même. C'est toujours les mêmes procédés dans lesquels une loyauté totale ne se retrouve pas: 1) 'quelqu'un' arrive à introduire, dans les organes officiels, l'idée de sa tendance. 2) un document non signé, dont on en voit pas de qui ni d'ou vient. 3) on dément en douce, par telephone, et no franchement, par la voie publique» (JCng, 2 de marzo de 1965). El 22 de marzo de 1965, con ocasión de una nueva estancia suya en Roma, Congar fue informado por Lécuyer de que la razón para la publicación del artículo en el OssRom era la voluntad de la Curia de impedir que se difundieran interpretaciones sobre el capítulo tercero de la *Lumen gentium* que fueran diferentes de la línea trazada por la *Nota praevia* (JCng, 22 de marzo de 1965).

34. D-Nicora, 4 de marzo de 1965.

cumentos aprobados, sino tratando de salvaguardar la reflexión teórica y la inspiración pastoral, tal como habían hecho su aparición en los trabajos conciliares, es decir, según el espíritu del concilio Vaticano II y no sólo según la letra[35].

No es fácil determinar la influencia que estas diversas intervenciones tuvieron en la orientación de los padres durante los debates conciliares y en orden a la recepción del Concilio. En todo caso, mostraron cuán diferentes podían ser las interpretaciones de la constitución *Lumen gentium*, las cuales reflejaban las diversas orientaciones del debate conciliar, aunque aparecía cada vez más como dominante la postura de quienes se inclinaban a leer la constitución a la luz que dimanaba de la encíclica de Pablo VI *Ecclesiam suam*[36].

c) *Problemas sin resolver*

El debate sobre el resultado del tercer período y sobre la interpretación de los documentos promulgados tendría una influencia directa sobre la redacción o revisión de los esquemas que todavía debían votarse en el Concilio. La reflexión sobre la naturaleza de la Iglesia se hallaba estrechamente vinculada con muchas cuestiones todavía por resolver, especialmente en relación con el esquema XIII, el esquema *De libertate religiosa* y el *De iudaeis*. Los padres, incluso los que no estaban implicados en la redacción de los textos, se dieron cuenta de la importancia de lograr una aprobación de esos esquemas, porque, como se dijo a continuación, se trataba de esquemas destinados «a modelar en gran parte el nuevo rostro con que la Iglesia iba a presentarse ante el mundo»[37].

Dentro de esta perspectiva se encuadra la carta del benedictino A. Escarré, abad de Montserrat, el cual, en su camino de regreso a España, se dirigió a De Smedt, exhor-

35. La cita está tomada del artículo editorial: *¿Para qué una nueva revista internacional de teología?*: Concilium 1 (1965) 3-8, firmado por K. Rahner y E. Schillebeeckx. La historia de la revista, principalmente su origen y la influencia que tuvo en el posconcilio inmediato, es un capítulo que hay que escribir todavía enteramente.

36. Particularmente interesantes desde este punto de vista son los artículos publicados en OssRom: *La Costituzione «De Ecclesia» illustrata da Mons. Colombo* (31 de marzo de 1965, p. 2); *Universale chiamata* (27 de mayo de 1965); L. Ciappi, *La madre della Chiesa. Maestra e Regina degli Apostoli* (30 de mayo de 1965, p. 2); *Verità fondamentali e linguaggio per gli uomini* (30 de junio-1 de julio de 1965, p. 8); Metodio da Nembro, *Ottimismo missionario. In margine dal decreto «De Ecclesia»* (3 de junio de 1965, p. 5); Id., *Chiesa e missioni* (3 de julio de 1965, p. 8); Id., *Regina delle missioni* (10 de julio de 1965, p. 5); A. M. *Una introduzione di Mons. Parente alla Constituzione «de Ecclesia»* (17 de junio de 1965, p. 8); *Il rinnovamento dell'Azione Cattolica sui principi della Costituzione «De Ecclesia»* (28-29 de junio de 1965, p. 3). También CivCat tomó parte en el debate: A. Marranzini, *Il ristabilimento del diaconato*: CivCat 116/2 (1965) 548-561; P. Molinari, *La dottrina conciliare circa l'unione della Chiesa peregrinante con la Chiesa celeste*: CivCat 116/3 (1965) 28-39.

37. Así decía el artículo editorial de CivCat, en su número del 18 de septiembre de 1965, titulado *Fiducia nel Concilio*: CivCat 116/3 (1965) 505. Se trataba de una evaluación que había hecho recorriendo los trabajos conciliares, y que se expresaba más vigorosamente en el momento en que parecía claro que la constitución *Lumen gentium* se hallaba próxima a su aprobación. Se puede citar el caso de Th. Camelot, quien en algunas reflexiones, escritas durante el tercer período pero publicadas después de su conclusión, *Leçons spirituelles du Concile*: La Vie Spirituelle 47 (1965) 63-77, consideraba el esquema XIII como la parte clave del concilio Vaticano II.

tándolo a que prosiguiera su lucha a favor de la libertad religiosa. Era una batalla esencial, incluso en un país como España, donde la Iglesia vivía formalmente en una situación privilegiada, pero sometida en realidad «a la presión de la tiranía ideológica y de una vigilancia policial»[38]. La importancia atribuida al *De libertate* queda demostrada también por la movilización de aquellos padres que habían tratado de oponerse a la decisión del Papa de aplazar la votación sobre el esquema y que ahora intentaban impedir que el esquema quedara enterrado o fuese refundido en su totalidad. Se podían introducir cambios, y se deseaba incluso que se introdujeran. Pero no se podía anular o distorsionar la labor realizada por la secretaría de Bea. Frente a esta movilización no disminuyó la oposición de quienes se negaban a cualquier intento de revisión que significara la presentación de la doctrina católica sobre la libertad religiosa de una manera diferente de como se había expuesto en los manuales de teología durante el pontificado de Pío XII. Por tanto, no faltaron las iniciativas para hacer ver a Pablo VI los peligros y la debilidad doctrinal de las «nuevas tendencias de la teología» sobre este tema, de las que el texto de la secretaría se había convertido en portavoz.

Un ejemplo de este tipo de oposición fue la discusión sobre la posibilidad de publicar en *La Civiltà Cattolica* un artículo del jesuita J. M. Díez Alegría, discusión que terminó en los primeros meses de 1965, después de haberse iniciado durante el verano anterior[39]. El artículo, titulado *La dottrina della libertà religiosa nel Magistero della Chiesa*, se inspiraba en la distinción que se hace en la *Pacem in terris* entre «error y persona que yerra», y demostraba que tal distinción no era una novedad en la doctrina de la Iglesia, aunque no se ocultaba que la formulación empleada en la encíclica constituía «un notable progreso». A través de una lectura de la Escritura, de Tomás de Aquino y de las declaraciones del magisterio pontificio de los dos últimos siglos, el teólogo español mostraba la diferencia existente entre el orden especulativo y el orden práctico, la necesidad de redescubrir el valor de la conciencia individual, y la función que tiene el Estado de respetar la libertad de los individuos. Se trataba de una contribución al debate sobre los fundamentos de la libertad religiosa, un debate que se hallaba en curso en el Concilio, a fin de hacer posible una relectura de la tradición católica a la luz de las novedades introducidas por la *Pacem in terris*.

Era evidente que el autor «había tenido presente el nuevo esquema conciliar *De libertate religiosa*», como hacía notar el editor de *La Civiltà Cattolica* en junio de 1964. El debate sobre la decisión de publicar el artículo se prolongó hasta enero de 1965, con diversas intervenciones y con la adopción de actitudes que reflejaban el correspondiente debate conciliar. Y así, el 10 de noviembre de 1964, S. Schmidt (¿en nombre de Bea?) redactó un breve juicio sobre el artículo, apreciando su contenido, aunque pedía que se modificara la definición del Estado como persona moral. El 13 de enero de 1965,

38. La carta lleva fecha del 7 de diciembre de 1964. Es interesante señalar que el abad de Montserrat decía que había escrito la carta antes de regresar a España, a fin de evitar la intervención de la censura (Documentos de De Smedt, 24 bis).

39. El *expediente* de esta discusión se encuentra en los Documentos de Pablo VI, A2, 19a-i. Díez Alegría había publicado ya un artículo en la revista de los jesuitas, titulado *La funzione dello stato nell'economia politica secondo il principio di subsidiarità*: CivCat 113/3 (1962) 417-430.

A. Dell'Acqua dirigió al Papa una nota en la cual formulaba su juicio personal sobre el artículo, que era «muy importante porque expone en términos doctrinales los principios del esquema», pero sugería que además se aumentara el número de personas consultadas acerca del artículo (y, por tanto, acerca del esquema) para que incluyera a Ciappi y luego a Gagnebet. Las opiniones de estos dos dominicos, redactadas a pocos días de distancia en enero de 1965, mostraban qué clase y que cantidad de «reservas» suscitaba el escrito de Díez Alegría en los ambientes que eran opuestos a la formulación de la libertad religiosa tal como ésta había sido presentada en el Concilio por De Smedt. No se podía abandonar la doctrina enseñada durante siglos por la Iglesia recurriendo únicamente a la *Pacem in terris*, pues el mismo Ciappi había elaborado ya los criterios para interpretar la encíclica en un artículo publicado en *L'Osservatore Romano*, donde había expuesto los límites y la incapacidad de la teología romana para dar cabida a las dimensiones del *aggiornamento* deseado por el papa Roncalli. El artículo de Díez Alegría no llegó a publicarse nunca[40].

A pesar del interés de los padres y de la opinión pública por que se llegara a la aprobación de los restantes esquemas, sin cambio alguno en su contenido, sin embargo hubo algunos casos, como en el *De iudaeis*, donde las presiones fueron tantas y tan fuertes en favor de la introducción de modificaciones sustanciales que parecía más práctico proceder a una nueva redacción que a una limitada revisión a base de los *modi* presentados por los padres. De hecho, a fines de diciembre, frente a las voces y los intentos por alterar el texto redactado por la secretaría, Bea respondió a Cicognani, que se había convertido a sí mismo en portavoz de las críticas contra el esquema y a favor de las revisiones propuestas, y había pedido a la Comisión Doctrinal que designara un experto que se encargara de esta cuestión. Era evidente que su plan habría reducido aún más la autonomía de la Secretaría para la unidad de los cristianos y habría modificado las decisiones adoptadas en el aula; y lo habría hecho en nombre de la oportunidad política, es decir, del deseo de que no empeorasen las relaciones diplomáticas con el mundo árabe al mejorar las relaciones con Israel. En la carta Bea reconstruía la historia del esquema e indicaba los puntos irrenunciables en la revisión. Era necesario ofrecer «algunas reflexiones sobre el tema, a fin de que todo pudiera resolverse para mejor». El esquema no debía considerarse como definitivo y, por tanto, podrían introducirse en él modificaciones, pero sin distorsionar su contenido, teniendo en cuenta que en favor del esquema se habían declarado la Comisión Doctrinal y, en el aula, más de mil setecientos padres, los cuales, «ciertamente, no habrían sopesado únicamente la doctrina, sino también su oportunidad y si era prudente que el Concilio lo aprobara». Este último punto se aplicaba principalmente a las reacciones por parte del mundo árabe, las cuales, como recordaba Bea no sin cierto matiz polémico, se habían manifestado ya desde el año 1962, cuando había comenzado a circular la noticia de la redacción por parte de la Secretaría para la unidad de los cristianos de un esquema sobre las relaciones con los judíos. Por tanto, había que preparar a la opinión pública, a fin de explicar el contenido

40. La decisión de que era mejor no publicar el artículo en La Civiltà Cattolica, al menos por el momento, fue comunicada al autor en los días 18-19 de enero de 1965 (archivo de Pablo VI, A2/19a).

y la finalidad del esquema de tal modo que se evitara su politización. Por otra parte, la secretaría había adoptado ya medidas en esta dirección desde el verano anterior, cuando por conductos privados había puesto el esquema en manos de representantes diplomáticos. Sería conveniente repetir lo mismo en el año 1965.

Bea rechazó claramente la adición de algún otro miembro o experto para que estudiara este asunto: «Semejante adición podría engendrar disgusto entre los miembros de la secretaría. En efecto, se trataría de una medida excepcional, que podría entenderse fácilmente como una señal de desconfianza hacia los Excelentísimos Miembros de la Secretaría. Si el Santo Padre, con su iluminado juicio, creyera conveniente hacerlo, es libre de hacerlo, sin duda alguna, pero yo estimo que es deber mío exponer la situación real en que esto se produciría, con las consecuencias que de ahí pudieran derivarse».

Para Bea era suficiente proceder al análisis de los otros 200 *modi*, a fin de hallar las formas más oportunas para mejorar el esquema, tal y como él había mantenido ya en su informe de introducción. Además, sería oportuno considerar la posibilidad de preparar una nota que se enviara «a los Países interesados» en el momento de la aprobación definitiva del decreto. En esa nota se explicaría la naturaleza del esquema «a fin de impedir interpretaciones políticas». Se entendía implícitamente que esta tarea correspondía a la secretaría de Estado, pero Bea ofrecía la plena colaboración de su propia secretaría[41].

Era sumamente significativo el hecho de que aquel mismo día Bea enviara una copia de esta carta a Felici para su conocimiento. No se trataba de un gesto formal, sino de un paso para impedir que en el futuro, como había sucedido en un pasado reciente, se invocara por parte de un organismo de la maquinaria conciliar su imposibilidad de actuar «porque no había sido informado de los hechos».

No sólo se cernían nubarrones sobre el *De iudaeis*. Quedaban todavía muchas cuestiones en suspenso acerca de los tiempos y de los modos de una revisión o de una refundición del esquema sobre el mundo contemporáneo, presentado en el aula conciliar durante el tercer período. Sobre este esquema se estaba disputando una contienda entre las diversas líneas de fuerza del Concilio, a fin de conseguir el control sobre la redacción del mismo[42]. Había también problemas en cuanto a determinar la manera de revisar los demás esquemas, incluso los que habían sido distribuidos ya a los padres después del debate celebrado durante el tercer período, como sucedía con el esquema *De divina revelatione*.

d) *Nuevas formas de diálogo ecuménico*

Mientras la revisión de los esquemas seguía adelante, otra cuestión se planteaba cada vez con mayor fuerza: la recepción de los documentos ya aprobados y la incidencia

41. Carta de Bea a Cicognani, del 23 de diciembre de 1964, AS V/3, 118-120.

42. El 22 de diciembre, J. Dupont pedía a Ch. Butler informaciones sobre la suerte que había corrido el esquema XIII, porque había sabido que Ottaviani y Cento, los dos presidentes de la Comisión Mixta, habían escrito en una carta que el esquema no podía estar preparado antes de octubre. Dupont temía que esta carta fuera utilizada por los adversarios del esquema para echarlo por tierra definitivamente, en vista de que el tiempo para el cuarto período parecía insuficiente (Documentos de Butler, D1, IV, 55).

de los mismos en la práctica de la Iglesia de Roma y en sus relaciones con las demás comunidades cristianas no católicas. Tal cuestión no sólo afectaba a la vida cotidiana de la Iglesia, sino que además estaba destinada a desempeñar un papel de primer orden en la terminación de los trabajos del concilio Vaticano II. En efecto, la evaluación de los cambios introducidos por el Concilio sería relevante para el examen de los esquemas que todavía se hallaban en discusión: una evaluación positiva por parte de quienes estaban a favor de proseguir por el camino de la renovación, y negativa por parte de quienes, por el contrario, veían en las fórmulas adoptadas en el concilio Vaticano II la razón de la confusión en la cual se encontraba algunas veces el pueblo de Dios. La definición de las relaciones entre la Iglesia católica y los demás cristianos constituía un terreno interesante para la confrontación entre las dos concepciones del Concilio, porque se trataba de valorar el peso que esas relaciones pudieran tener en la aprobación de los restantes esquemas, a fin de hacer que el concilio Vaticano II fuera «ecuménico» por encima y más allá de las declaraciones de principio y de la promulgación del *Unitatis redintegratio*.

El decreto sobre el ecumenismo había significado indudablemente un salto cualitativo en las relaciones entre la Iglesia católica y las demás comunidades cristianas[43]. Las turbulentas vicisitudes que habían caracterizado la fase final de la redacción del decreto, con la intervención del Pontífice, no habían debilitado la tendencia hacia la búsqueda de formas nuevas, sino que más bien la habían reforzado, sobre todo por parte de quienes consideraban que el texto aprobado era un punto de partida, una lista de principios generales que había que profundizar y ampliar, y no el máximo de las concesiones a las que la Iglesia católica estaba dispuesta a llegar. Se trataba de una exigencia que se estaba difundiendo rápidamente por el mundo cristiano. No era cuestión simplemente de imaginarse el futuro post-conciliar en términos diferentes de los que habían caracterizado al largo período post-tridentino, sino que lo que se pretendía también era crear ocasiones e instrumentos para que la dimensión ecuménica de la Iglesia católica estuviese aún más presente y fuera central en la redacción o revisión de los esquemas que habían sido aplazados hasta el cuarto período conciliar.

El 4 de diciembre de 1964, W. Visser't Hooft había escrito a Bea dirigiéndole una invitación formal para que visitara «la sede central del Consejo mundial de Iglesias» en Ginebra, con ocasión de una estancia del cardenal alemán en una ciudad suiza para pronunciar una conferencia pública el 19 de febrero de 1965. Visser't Hooft añadía que esperaba «vivamente» que Bea pudiera aceptar tal invitación: se hallaban verdaderamente lejanos los tiempos de las primeras reuniones semiclandestinas al comienzo de la fase preparatoria del Concilio[44]. En la misma carta Visser't Hooft decía que había aprecia-

43. Para apreciaciones de la importancia ecuménica de la acción de Bea por parte de algunos observadores –O. Cullmann, P. Meinhold, K. E. Skydsgaard, W. Vajta y L. Vischer–, cf. M. Buchmüller (ed.), *Agustin Kardinal Bea. Wegbereiter der Einheit*, Augsburg 1971, 331-376. Sobre la teología ecuménica de Bea, cf. G. Griesmayr, *Die eine Kirche und die eine Welt*, Frankfurt a.M 1997.

44. Desde este punto de vista hay una interesante carta de W. Visser't Hooft a F. C. Fry y a E. A. Payne, del 9 de junio de 1960, en la cual se reflexiona sobre la petición, presentada por Willebrands en nombre de Bea, de celebrar una reunión entre el mismo Bea y Visser't Hooft. En cuanto al criterio del pastor reformado, la reunión no debía celebrarse ni en Roma ni en Ginebra y no debía tener carácter oficial ni recibir publicidad alguna en los medios de comunicación social (Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.1.1).

do la promulgación del decreto sobre el ecumenismo, con el cual «se abría un nuevo capítulo en las relaciones entre la Iglesia católica romana y las otras Iglesias». Expresaba su admiración hacia Bea y hacia la secretaría por la labor realizada en el Concilio en favor de una nueva relación entre las comunidades cristianas[45].

La respuesta de Bea no se hizo esperar: dos semanas más tarde comunicó que aceptaba la invitación y el programa de la visita; con esta ocasión no dejó de recordar que una de las principales finalidades de la secretaría, «desde su fundación por el papa Juan XXIII», había sido la de establecer relaciones estables con el Consejo mundial de Iglesias. Bea informaba además a Visser't Hooft de la publicación en *La Civiltà Cattolica* de dos de sus artículos que comentaban el decreto *Unitatis redintegratio*, artículos que, para el jesuita alemán, podían considerarse «como un punto de partida para una gran labor en beneficio de la Iglesia, una labor que [...] concernía a todos los cristianos, a cada uno de ellos a su modo», con miras a futuras iniciativas comunes[46]. De estas iniciativas, en particular de la creación de un grupo de trabajo, se había comenzado a hablar aun antes de la finalización del tercer período. En los días 9 y 12 de septiembre se había reunido un grupo (Willebrands, Duprey y Hamer, por parte católica; Schlink y Vischer, por el Consejo mundial) para discutir acerca de temas, formas y contenidos de este nuevo tipo de colaboración. Se trataba, según la mente de ellos, de avanzar en la reflexión acerca de los principios fundamentales del diálogo ecuménico, de modo que la experiencia adquirida en el Concilio constituyera el primer paso para un nuevo tipo de relación entre los cristianos[47]. Esta aspiración se hallaba difundida en varios niveles, según atestigua una carta de Stransky a L. E. Cooke, del 23 de diciembre de 1964, en la cual el sacerdote americano indicaba la posibilidad de la creación de un grupo de estudio interconfesional para la realización de algunos proyectos, según una idea lanzada por Frings en el trascurso del tercer período del concilio Vaticano II[48].

El 21 de diciembre Visser't Hooft hizo que circulara una nota suya «confidencial» sobre el resultado de una reunión suya con Willebrands y Stransky, celebrada tres días antes; el tema de la reunión había sido el Concilio. Se había discutido acerca del futuro período del Concilio, del *De libertate religiosa*, del esquema sobre los judíos, de la *Nota praevia*, de las modificaciones introducidas en el decreto *Unitatis redintegratio* y, finalmente, de la postura de la secretaría dentro de la Curia. Willebrands y Stransky no habían ocultado los puntos que constituían aún un interrogante y que determinarían el futuro del Concilio, y no en último lugar los tiempos y los modos del período final, pero habían tratado también de tranquilizar a Visser't Hooft sobre el *De libertate religiosa*, cuya aprobación consideraban probable, sin ulteriores modificaciones en relación con el texto distribuido durante el período que acababa de terminar. La aprobación del

45. Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.17.

46. La carta de Bea se encuentra en: Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.18.19.12. Los artículos de A. Bea, *Il decreto conciliare sull'ecumenismo: contenuto e significato*: CivCat 115/4 (1964) 524-534; Id., *Il decreto conciliare sull'ecumenismo: l'azione da svolgere*: CivCat 116/1 (1965) 9-22, traducidos ambos al francés en DC 47 (1965) cols. 147-169.

47. Vischer redactó las actas de las dos reuniones: Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3-15.

48. La carta de Stransky, enviada también a Visser't Hooft para su conocimiento, se halla en: Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3-17.

De oecumenismo, a pesar de la inserción de 19 enmiendas, había representado un éxito, porque había visto el reconocimiento de una teología nueva, de una nueva manera de entender las relaciones entre las Iglesias cristianas. La secretaría había logrado que se aprobara el decreto, a pesar de las presiones de quienes sostenían que eran inoportunas las intervenciones del Papa y también de aquellos otros que deseaban limitar el contenido innovador del decreto. Visser't Hooft reconocía el mérito de la secretaría de haberse mantenido independiente de la Curia, y de haber llevado a cabo su propia actividad utilizando métodos diferentes de los que habitualmente se usaban en Roma. El fallo del intento de someter a la secretaría bajo el control de una congregación permitía abrigar nuevas esperanzas para el futuro del movimiento ecuménico, principalmente en lo relativo a la orientación de la Iglesia, en la cual tan solo una minoría seguía siendo contraria a la creación y fomento de una nueva fase de relaciones ecuménicas. Se trataba, indudablemente, de una minoría, tal y como se había visto claro en el Concilio, pero de una minoría que había desempeñado «una parte importante en la estructura global» de la Iglesia católica[49].

Además de las iniciativas oficiales y oficiosas de la secretaría, la promulgación del decreto *Unitatis redintegratio* fue la ocasión para que numerosos obispos, empeñados ya en el diálogo ecuménico, fomentaran nuevas iniciativas a nivel local y una reflexión más amplia sobre la dimensión ecuménica de la Iglesia. Es ejemplar desde este punto de vista la respuesta del cardenal J. E. Ritter, arzobispo de St. Louis, exponente destacadísimo de la jerarquía americana. Las homilías y los escritos del prelado americano, de enero-febrero de 1965, especialmente con ocasión de la semana de oración por la unidad de los cristianos, muestran hasta qué punto se halla arraigada en él la idea de que el concilio Vaticano II en su totalidad, desde la constitución *Lumen gentium* hasta el regalo hecho por Pablo VI de una edición crítica del Nuevo Testamento a los observadores no católicos, había iniciado una nueva fase en el catolicismo, especialmente con respecto a las relaciones entre los cristianos; el decreto sobre el ecumenismo era uno de los frutos de esta fase, porque indicaba cuál era el camino que los católicos estaban llamados a seguir: manifestar su adhesión «a Cristo mediante su labor comprometida en favor del movimiento ecuménico»[50].

e) *El viaje de Pablo VI a la India*[51]

El viaje de Pablo VI a la India, con ocasión del 38° Congreso eucarístico internacional, se produjo en un contexto dominado por las críticas sobre la conclusión del ter-

49. La nota de Visser't Hooft iba dirigida a F. C. Fry, E. A. Payne, E. Smith, H. Berkhof, E. Carson Blake, H. Lilje y C. de Albornoz (Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3-16).

50. Véase el texto de las tres homilías de Ritter y de una nota que él envió al Consejo mundial de Iglesias en enero de 1965 (Documentos de Ritter, 44-47).

51. Durante la homilía pronunciada con ocasión de la canonización de veintidós mártires ugandeses, el 18 de octubre de 1964, Pablo VI había anunciado su intención de dirigirse a Bombay, pero no está claro cuál fue el origen de esta iniciativa. Es interesante señalar que el 3 de diciembre de 1964, en el discurso pronunciado ante los representantes de las religiones no cristianas, Pablo VI indicaba que con este viaje se realizaba un antiguo deseo suyo (IdP 2, 693-695). Extractos de los discursos de Pablo VI en la India se encuen-

cer período, por las primeras polémicas acerca de la interpretación que había que dar a los documentos promulgados y por la incertidumbre sobre los tiempos y los contenidos del último período. Era un contexto animado también por iniciativas para fomentar la recepción de la experiencia conciliar en el plano pastoral, de modo que llegara a ser más profunda la renovación eclesial y al mismo tiempo se desarrollara el diálogo entre las comunidades cristianas.

Pablo VI, que había partido de Roma el 2 de diciembre, llegó a Bombay después de una breve escala técnica en Beirut. Su estancia duró tres días, días de intensa actividad, consistente en numerosos encuentros con la comunidad católica india, con políticos locales y con representantes de las religiones no cristianas. El Papa partió de Bombay el 5 de diciembre para regresar a Roma. ¿Cuál fue la conexión entre este viaje y la celebración del Concilio? Desde la primera etapa del viaje en Beirut, el papa Montini había acentuado repetidas veces la estricta conexión entre su «peregrinación» a la India y el concilio Vaticano II, porque ambos eran elementos fundamentales en la definición de la nueva fase de la Iglesia en su encuentro con el mundo. El Papa parecía estar decidido a dictar el tiempo y el contenido de esta fase, en lugar de moverse «remolcado» por el Concilio. El viaje representaba la segunda etapa de «una peregrinación por el mundo», que se había iniciado el año anterior en Tierra Santa, con la visita a los Santos Lugares y la reunión con Atenágoras[52]. «El viaje a Palestina pudo entenderse como el homenaje rendido a los lugares donde había vivido el fundador de la Iglesia y de donde había partido el primer papa», y como una primera ocasión para entablar contacto con las religiones que tenían en común «la fe en el verdadero Dios».

Desde este punto de vista, el viaje a Bombay representaba un evidente salto cualitativo. En efecto, tenía como «'única' finalidad la de 'proclamar a gritos el saludo evangélico a los inmensos horizontes humanos que los nuevos tiempos estaban revelando ante nosotros', y tenía el 'único' propósito de 'ofrecer a Cristo, el Señor, nuestro testimonio más amplio, más vivo y más humilde de fe y de amor'». Se trataba de aceptar la invitación, lanzada por el Concilio, de que todos fuéramos misioneros, «es decir, miembros fieles que sienten la necesidad de difundir el reino de Dios en esta tierra, y que se esfuerzan, con su espíritu y con sus obras, por hacer realidad el Evangelio en sí mismos y en los demás». Era «un viaje de amistad y de fraternidad», para tratar de unir a los

tran en: *Le pèlerinage de S.S. Paul VI à Bombay*: DC 47 (1965) cols. 1-24. En cuanto al significado atribuido por el Papa al viaje, se pueden encontrar indicaciones últiles en el artículo editorial *Il Papa «missionario» a Bombay*: CivCat 115/4 (1964) 417-420. De este artículo editorial tomamos las citas que siguen a continuación. Para una crónica del congreso eucarístico y del viaje del Papa, cf. F. Mezzedini, *L'ardente fede e l'immenso lavoro che prepararono il Congresso Eucaristico Internazionale*: OssRom (27 de febrero de 1965) 3 y 7; G. Caprile, *Bombay: il congresso del rinnovamento*: CivCat 115/4 (1964) 535-546; J. Neuner, *Statio Orbis. Der Eucharistische Weltkongreß in Bombay*: Stimmen der Zeit 90 (1964/1965) 343-355; P. Tihon, *Le Congrès Eucharistique de Bombay et le voyage du Pape*: Nouvelle Revue Théologique 97 (1965) 23-28; *Rückblick auf den 38. Eucharistischen Weltkongreß zu Bombay*: Herder Korrespondenz 29 (1965) I, 306-312; II, 367-376. Algunas reflexiones se encuentran en E. Masina, *Asterischi di un giornalista sul viaggio in India*: Humanitas 20 (1965) 73-76, y V. Gracias, *Uno sguardo retrospettivo*: OssRom (13 de marzo de 1965) 5. Para una valoración del viaje, J. Daniélou, *El diálogo con los no cristianos en Bombay*, en *Iglesia–Misión en diálogo con el mundo*, Burgos 1966, 44-52; J. L. Martín Descalzo, *El mensaje de Bombay: misión y diálogo de Pablo VI*, en *Iglesia–Misión en diálogo con el mundo*, 59-72.

52. Cf. HV 3, 434s.

hombres, para fomentar el conocimiento y la ayuda mutua superando la situación actual en la cual existían algunas naciones privilegiadas. Antes de partir para la India, Pablo VI invocaba a la «Santísima Virgen» y recordaba las tradiciones cristianas de la India, desde el apóstol santo Tomás hasta san Francisco Javier, a fin de que el fomento del diálogo no significara el abandono de las propias raíces[53]. El viaje a la India se esbozaba, por tanto, como una «peregrinación» que tenía lugar durante la celebración del Concilio, una peregrinación que estaba marcada por palabras y gestos de profundo significado simbólico que se referían de manera más o menos explícita a temas sobre los cuales los padres conciliares se habían interrogado y seguían todavía interrogándose.

En los numerosos discursos que marcaron su breve estancia en la India, Pablo VI habló a menudo del concilio Vaticano II. Parece que, desde un punto de vista temático, se pueden indicar cuatro ámbitos en los cuales el Papa ofreció una relectura propia de los acontecimientos conciliares, y dio indicaciones sobre los trabajos futuros: la importancia de la *Lumen gentium*, el significado del decreto *Unitatis redintegratio*, el valor del diálogo interreligioso y la búsqueda de la paz universal.

Durante la liturgia, celebrada según el rito siro-malankar el día 4 de diciembre, el Papa habló de la *Lumen gentium*, después de haberse referido a la importancia y a la antigüedad de las tradiciones cristianas en la India. La existencia de una pluralidad de tradiciones era la señal más evidente de la catolicidad de la Iglesia de Cristo, orientada hacia todos los seres humanos y abrazando todas las culturas; de este modo expresaba la verdad y la belleza que se encuentran en cada una de ellas. El congreso eucarístico demostraba cuán oportunas eran las palabras de la constitución *Lumen gentium* sobre las riquezas y las peculiaridades que se expresan en el «genio particular» de cada pueblo. El esfuerzo por la cooperación fraternal entre las diversas tradiciones había sido reafirmado por la constitución, la cual expresaba que «en virtud de esta catolicidad, cada parte contribuye por medio de sus dones especiales al bien de las demás partes y al de la totalidad de la Iglesia». Pablo VI recomendaba a todos que fueran fieles a sus propias tradiciones y que, al mismo tiempo, recuperaran la dimensión del diálogo y los lazos de unión con las comunidades cristianas que no se hallaban en plena comunión con la Iglesia católica, definiendo de esta manera la línea interpretativa que había que seguir en la lectura de la constitución *Lumen gentium*[54].

Según Pablo VI una parte central de la eclesiología del concilio Vaticano II consistía también en la reflexión sobre María, a quien invocó con el título de «Madre de la Iglesia» al final de su visita[55]. Por tanto, el Papa recurría a aquel título de la Virgen, sobre el cual habían sido numerosas las polémicas, no apaciguadas todavía enteramente.

Pablo VI, «peregrino de paz, de gozo, de serenidad y de amor»[56], insistía en la importancia de un ulterior desarrollo del diálogo entre los cristianos, acentuando el hecho

53. Así se había expresado el Papa el día 2 de diciembre, en la víspera de su viaje a la India.

54. IdP, 712-715.

55. IdP, 718. Sobre el título de «María Madre de la Iglesia», cf. *supra*, 409-411.

56. Pablo VI utilizó esta expresión apenas llegado al aeropuerto de Bombay, en su encuentro con el vicepresidente de la República India, con el primer ministro y con el presidente del Estado de Maharashtra, con las autoridades municipales y con las delegaciones asistentes al congreso eucarístico; IdP, 687.

de que la atmósfera de caridad fraterna y comprensión mutua hacía posible que surgieran nuevas iniciativas, como era la reunión, el 3 de diciembre, entre el Pontífice y un grupo de representantes de comunidades cristianas no católicas. Pablo VI afirmaba que precisamente la Iglesia católica había fomentado un proceso de reconciliación entre cristianos, con miras a la unidad de la Iglesia de Cristo, como lo demostraba el decreto sobre el ecumenismo. El Pontífice tenía también interés en reducir la acentuación del Concilio. De hecho, recordaba que no se debía atribuir únicamente al decreto el diálogo que estaba en marcha, sino que se trataba de un proceso complejo, al que todos estaban llamados a aportar su propia contribución, como estaba haciendo el Papa, que precisamente en Bombay se encontraba junto a tantos cristianos «en nombre del mismo Señor Jesucristo»[57]. Con estas palabras Pablo VI relativizaba el decreto sobre el ecumenismo y toda la actividad ecuménica que lo respaldaba, y acentuaba nuevamente la idea de un liderazgo pontificio, con las limitaciones que éste impone, en el diálogo entre cristianos.

Pablo VI se mostraba también atento al diálogo con todos los hombres, especialmente con aquellos que profesan una fe diferente de la cristiana. El día 3 de diciembre, dirigiéndose a los representantes de las religiones no cristianas, el Papa volvió a lanzar la idea de la necesidad de poner remedio a los sufrimientos mediante la construcción de un mundo donde el terror por la recíproca destrucción quedara sustituido por el amor. El congreso era la ocasión para celebrar el amor de Jesucristo hacia Dios y hacia la humanidad. No se trataba de una cosa del pasado, sino del presente, hasta tal punto que el verdadero amor se renovaba en las mentes de los seres humanos para convertirse luego en la fuerza inspiradora de toda acción en el mundo[58]. Sin embargo, no era sólo la India la que impulsaba al Papa a hablar en este sentido. En efecto, durante su breve escala en Beirut, camino de Bombay, el Papa había presentado como modelo ante el mundo a la sociedad libanesa, donde personas de confesiones religiosas diferentes convivían en paz, trabajando por la edificación del Estado[59].

Finalmente, el Papa hizo repetidos llamamientos a la paz, que debía basarse en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad. Pablo VI se refirió al magisterio del papa Juan en la encíclica *Pacem in terris*[60]. En este punto era posible encontrar puntos en común con otras experiencias religiosas, como había sido la de Gandhi[61]. Se pedía a todas las naciones que frenaran la carrera armamentística y que dedicaran los recursos económicos, liberados ya por la reducción impuesta en los gastos militares, a la creación de un fondo mundial con el cual se pudiera combatir el hambre y la falta de asistencia sanitaria. Sin una acción común en favor de la paz, el mundo seguiría viviendo en la incertidumbre, y muchísimas energías habrían quedado paralizadas comprometiendo el bienestar del linaje humano[62].

57. *Ibid.*, 691s.
58. *Ibid.*, 693-695.
59. *Ibid.*, 685s.
60. Lo volvió a hacer, igualmente el 3 de diciembre, al dirigirse al cuerpo diplomático; *ibid.*, 695s.
61. El 4 de diciembre, durante la celebración de la misa, el Papa citó dos veces a Gandhi, proponiéndolo como ejemplo de hombre de paz; *ibid.*, 703s.
62. Así se había expresado Pablo VI en los días 4 y 5 de diciembre, hablando a los periodistas; *ibid.*, 716 y 721.

El Papa, evidentemente, estaba repitiendo temas –como el empeño por superar la situación de pobreza de gran parte del género humano– abordados ya en el Concilio por un reducido número de padres y de expertos, que habían suscitado el interés de la opinión pública, aunque sus ideas habían quedado marginadas en la redacción de los esquemas. En cambio, el intenso llamamiento a la paz y la condenación explícita de la carrera armamentística tocaban un punto sobre el cual seguía estando vivo el debate entre los padres acerca de cómo habría que formular tal idea en el esquema XIII, recogiendo las posturas del papa Juan, pero, al mismo tiempo, sin renegar de la postura «tradicional» de la Iglesia católica. Por tanto, volvía aquí a lanzarse, aunque con formulaciones diversas, el tema de la coexistencia pacífica, en la que venía insistiendo desde hacía mucho tiempo la propaganda comunista, y contra la cual se habían alzado en el Concilio numerosas voces, que habían visto en esa postura comunista el intento de desarmar a la Iglesia a fin de entregarla en manos de los comunistas.

A su regreso a Roma, el 5 de diciembre, la reunión de Pablo VI con el colegio cardenalicio se convirtió en la ocasión para hacer un primer balance del viaje a la India y para algunas consideraciones sobre el magisterio pontificio y sobre el Concilio, aunque éstas fueron formuladas mayormente por los interlocutores del Papa[63]. La respuesta del Papa al discurso de Pizzardo comenzaba con una reflexión sobre el viaje, sobre lo que el Papa había visto y vivido en su breve estancia en la India. La Iglesia demostraba hallarse ante dimensiones y problemas diferentes de los del pasado, hasta tal punto que Pablo VI se preguntaba qué camino debía emprender la Iglesia católica para afrontar la nueva situación. Por eso, el Papa lanzaba un llamamiento para «adaptar nuestros esfuerzos y nuestros planes a las posibilidades del mundo moderno, que el Divino Maestro mismo nos está manifestando». En la situación actual, parece que el hombre está aguardando únicamente «al misionero lleno de celo, al profeta que hable, al santo que predique, al mártir que se inmole» para la edificación de un mundo nuevo. El Papa guardó entero silencio sobre el Concilio, sobre su actividad, sobre su función de haber suscitado tantas expectativas y esperanzas[64].

63. En efecto, en el discurso de bienvenida al Papa, pronunciado por el cardenal Pizzardo en su condición de decano del colegio, se subrayaba el empeño de Pablo VI en favor de la paz, que se había manifestado en el hecho de que él mismo se había vuelto misionero y testigo de la verdad, de la caridad y de la paz de Cristo. Las acciones del Papa habían estado inspiradas por el deseo de «insertar a la Iglesia como levadura benéfica y estimulante en el mundo de hoy día, que está aguardando su ayuda». La publicación de la encíclica *Ecclesiam suam* y la «conmovedora» conclusión del tercer período habían indicado lo muy presente que el Pontífice tenía la necesidad de que toda la Iglesia se hiciera misionera, desarrollando «un diálogo caritativo y fraterno con hombres cercanos y lejanos». Por tanto, según Pizzardo, Pablo VI pedía a la Iglesia y al Concilio que desarrollaran sus propias reflexiones en esta dirección, siguiendo las indicaciones que él había ofrecido para que realizaran «una verdadera teología del diálogo»; *ibid.*, 725s.

64. La respuesta de Pablo VI se encuentra *ibid.*, 727s. Unos días más tarde, durante una audiencia general concedida el 9 de diciembre de 1964 (*ibid.*, 734-736), Pablo VI volvió a hablar sobre el viaje a la India como ocasión para reflexionar sobre los problemas del mundo. La catolicidad de la Iglesia mostraba «la multiplicidad indefinidamente ampliable de las formas humanas que pueden formar parte del único Cuerpo místico de Cristo». La Iglesia estaba en condiciones de acoger a todos los seres humanos y vivía en la unidad y en la multiplicidad. Dada la nueva situación, Pablo VI no ocultaba las dificultades relativas a la definición «de los vínculos y de las formas de pertenencia a la catolicidad». Por este motivo él veía con agrado el proceso que se estaba desarrollando entre los católicos para un mayor conocimiento de las realidades distantes, aunque esto no significaba una disminución de la exigencia de ser «verdaderamente católicos», es de-

Durante los meses siguientes, y aunque las miradas se hallaban centradas en la continuación del Concilio, el juicio positivo sobre el viaje a la India fue enriqueciéndose con nuevas consideraciones, pero sin cambios sustanciales[65]. La actitud modificada del Papa y la exigencia de una manera distinta de vivir con los de fuera eran el resultado del camino que se había recorrido en el Concilio. La visita de Pablo VI a la India fue la aplicación del principio del ecumenismo más amplio enunciado por Juan XXIII. Una vez que hubo pasado la fase emotiva del viaje, las palabras y las acciones del Papa debían contemplarse a la luz del clima en el que se estaba celebrando el concilio Vaticano II: el viaje fue un acto fundamental de la intersesión, durante la cual los documentos que se hallaban en preparación encontraron su forma definitiva. Las palabras del Papa estaban destinadas a repercutir en la redacción del esquema XIII y del esquema sobre las religiones no cristianas, de la misma manera que el viaje a Jerusalén había contribuido a la redacción del esquema sobre el ecumenismo. Del viaje a la India salía reforzada la conexión existente entre el magisterio del papa Montini y la actividad de los padres conciliares en favor de un diálogo con los creyentes de todas las religiones y en pro de la edificación de un mundo dominado por la paz.

En medio de esta proliferación de interpretaciones y comentarios, a finales del año 1964 las páginas de *La Civiltà Cattolica* ofrecían una señal clara del valor que había que asignar al viaje de Pablo VI dentro de la perspectiva de la inminente finalización del Concilio. El jesuita G. Caprile escribía que había tres razones por las cuales el congreso eucarístico y el concilio Vaticano II se hallaban íntimamente relacionados: «la aplicación de los decretos conciliares, la exaltación del mismo espíritu del Concilio, y el ejemplo concreto de un estilo nuevo inspirado por el perenne frescor del Evangelio»[66]. Por esta trayectoria debían moverse las comisiones y la asamblea en la última fase de redacción y revisión de muchos esquemas sobre los que había que votar todavía, principalmente acerca del esquema XIII.

f) *Propuestas para el calendario y el orden del día del período final*

El debate sobre la interpretación de los documentos promulgados, la extensa ola de críticas al Papa por su comportamiento durante la «semana negra» y los comentarios

cir, sumamente fieles a la unidad que Cristo exige de nosotros en su Iglesia y sumamente abiertos a la fraternidad que la Iglesia misma predica y fomenta, precisamente por ser católica, que es «como Cristo quiere que sea». En esta audiencia, Montini se refirió explícitamente al eco que su viaje había suscitado en los medios de comunicación social. En realidad, las palabras del Papa en favor de la paz, del diálogo interreligioso, del respeto a las tradiciones, incluso a las tradiciones no cristianas, habían sido comentadas positivamente por la prensa diaria, hasta el punto de provocar una suspensión de las críticas que habían arreciado sobre Pablo VI durante la «semana negra» y después de ella.

65. En realidad, la prensa que estaba más atenta a la renovación eclesial se daba cuenta de que el significado del viaje del Papa a la India se podía interpretar a la luz de un proceso mismo de la Iglesia, la cual no era ya inmóvil, sino que se mostraba abierta a las demás religiones y al mundo. Al mismo tiempo, el gozo con el que se había escuchado al Papa a su llegada a Bombay mostraba que la imagen del peregrino de la paz había sido comprendida y apreciada, y no sólo por los católicos.

66. G. Caprile, *Bombay: il congresso del rinnovamento*: CivCat 115/4 (1964) 538.

favorables al viaje de Pablo VI a la India constituyen el horizonte en el cual se manifestaron las expectativas y las esperanzas sobre el último período del Concilio, acerca del cual seguían sin definirse los tiempos y los modos. La única cosa cierta era que con el cuarto período finalizaría el concilio Vaticano II, porque así lo había decidido el Papa, que no había mostrado ninguna intención de proceder a un quinto período. En medio de esta situación se presentaron propuestas para condicionar, de manera más o menos explícita, la definición de la próxima agenda. Y al mismo tiempo prosiguió la muy variada actividad de los padres y de los expertos, dedicados a la redacción y revisión de los esquemas. En muchos casos, tal actividad se desarrollaba en medio de la convicción de que los once textos, que habían quedado en distintos niveles de maduración, estaban destinados a ser aprobados todos ellos. Tal perspectiva iba en contra de aquellos que, principalmente en la Curia, se estaban moviendo para mostrar la imposibilidad de que todos los esquemas alcanzaran un suficiente grado de madurez en tan escaso tiempo (¿seis meses?). En efecto, algunos de esos textos, y principalmente el esquema XIII, parecían hallarse todavía muy lejos de poseer una forma y un contenido adaptados a un Concilio. Y por tanto, se sugería que se remitiera su estudio a una comisión post-conciliar.

Así pues, en la definición del orden del día del cuarto período estaban destinadas a chocar de nuevo posturas diferentes acerca del número de los esquemas que había que presentar para su aprobación. Los desacuerdos no se limitaban únicamente a esto, sino que se referían también a textos dispuestos ya para la votación final, y sobre los cuales se pedía un nuevo debate con la esperanza de poder insertar en ellos formulaciones más cercanas a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia.

Así sucedía con el *De divina revelatione*, que –por razones que todavía no están claras– había encallado durante los últimos días de la tercera fase, cuando parecía que era ya inminente su votación y promulgación, después de haber sido discutido y revisado por la Comisión Doctrinal durante el mes de noviembre[67]. Florit, arzobispo de Florencia, que había sido uno de los artífices del esquema, afirmaba estar preocupado por las maniobras que podían conducir a la distorsión de un texto sobre el cual se había logrado tan fatigosamente un acuerdo en el que se habían aceptado serios llamamientos procedentes del aula y de los expertos para que se formulara una teología de la revelación que fuera más bíblica y menos filosófica, una exégesis más atenta a las aportaciones ofrecidas por la lingüística, la historia y la arqueología, un redescubrimiento más acentuado de las tradiciones de las comunidades cristianas de los primeros siglos, una presencia mayor de la Escritura en la praxis cotidiana de la comunidad, pero sin que tales decisiones descalificaran el carácter central de la tradición en la definición de la doctrina de la Iglesia católica.

Precisamente por esto, Florit invitaba al franciscano Betti, su teólogo de confianza, secretario de la subcomisión *De divina revelatione*, a que prestara atención a las maniobras de quienes querían distorsionar el compromiso alcanzado a fin de volver a someter a discusión el esquema, de manera que incluyera una fórmula sobre la tradición

67. Sobre la revisión del *De divina revelatione* durante el tercer período, cf. R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, Bologna 1998, 307-361 y HV 3, 318-323 y 366-368.

constitutiva. Según Florit, tal atención era necesaria, porque la inserción de los *modi* implicaba un trabajo mucho más limitado que el realizado en un pasado reciente, y por tanto la promulgación del esquema se encontraba ya al alcance de la mano, después de una larga gestación[68].

La situación era completamente diferente con respecto al *De libertate religiosa.* En efecto, pesaban negativamente sobre él los acontecimientos que habían determinado el aplazamiento de la votación a finales del tercer período, y por tanto seguían siendo muchos los interrogantes todavía pendientes acerca del contenido y de las modalidades de la revisión del esquema. Pocos días después de la conclusión de este período, Willebrands invitaba a De Smedt a proceder lo más rápidamente posible a la revisión, a fin de neutralizar los intentos de incluir en la secretaría algún otro experto que fuera más sensible a las posturas expresadas en el aula por la minoría conciliar. Willebrands fijaba para mediados de febrero la celebración de una reunión para poner a punto el esquema, a fin de enviárselo cuanto antes a los padres, demostrando que no era necesario prolongar el período de revisión, como sostenían los adversarios[69].

Parecía ser más compleja aún la situación del esquema XIII, sobre el cual el debate conciliar se había desarrollado de tal manera que se tenía la impresión de que era necesario proceder a una refundición del esquema más que a una revisión del mismo a base de las observaciones remitidas, como se habría visto enseguida después de su conclusión. El «comité de redacción», constituido por miembros de la Comisión Mixta procedentes de la Comisión Doctrinal y de la Comisión para el apostolado de los laicos, había elaborado un proyecto que dejaba la más amplia libertad posible a las subcomisiones encargadas de la redacción de los distintos capítulos. Lo único que se pedía era que se tuvieran en cuenta las observaciones de los padres y que se llegara a redactar un texto que fuera lo más homogéneo posible con todo el *corpus* del Vaticano II. Se trataba de un proyecto ambicioso y que, por tanto, ampliaba la zona de intervención de los redactores; era de prever una prolongada fase de discusión y de reelaboración en la comisión y en el aula, de manera que parecía que un solo período no sería suficiente para discutir y votar el nuevo esquema.

Precisamente la negativa del Papa a la celebración de un quinto período ofreció la ocasión a quienes se aprovechaban de la presentación de este proyecto para pedir su eliminación del orden del día conciliar, repitiendo una solicitud formulada ya durante el tercer período. De estas voces volvió a hacerse intérprete el secretario general del Concilio, que el 18 de diciembre de 1964 escribió a Macchi para solicitar una audiencia con Pablo VI, en la cual pudiera exponer ante él sus propias dudas acerca del proyecto de revisión del esquema XIII. Para Felici, «el plan de abreviar y agilizar el trabajo (como me parecen ser los deseos del Santo Padre) lo prolonga y lo complica, ya que el futuro esquema debe hablar también de otros temas ya definidos o bien preparados por otras comisiones. Lo cual, si no me equivoco, exige necesariamente una quinta sesión»[70]. Fe-

68. Algunas de estas reflexiones se encuentran en D-Betti, 24 de noviembre de 1964.

69. La carta de Willebrands a De Smedt del 26 de noviembre de 1964 se encuentra entre los Documentos de De Smedt, 24b.

70. La carta de Felici con el proyecto adjunto se encuentra en AS V/3, 107-112.

lici sabía muy bien lo contrario que era el Papa a la prolongación del Concilio, y esperaba intervenir así de manera importante en el curso del esquema XIII, a fin de ver cómo triunfaba su propia propuesta, es decir, la de dejar las cuestiones principales en manos de una o de varias comisiones post-conciliares, en las que sería más fácil echar por tierra las novedades surgidas de la experiencia conciliar; además, la drástica reducción del esquema XIII habría hecho posible la celebración de un cuarto período en época muy próxima, en la cual pudieran presentarse y someterse a votación los esquemas, pero sin ser discutidos.

Mientras proseguían estas maniobras para condicionar la revisión de los esquemas y la definición de la agenda, continuaban reuniéndose grupos oficiosos que redactaban *vota*, notas y comentarios, con la convicción de poder influir en la formulación de los documentos. A estas personas parece ser que no les interesaba la determinación de los tiempos y las modalidades de la conclusión del concilio Vaticano II, sino más bien ir siguiendo con atención la actividad de las comisiones, a las que pudieran hacer llegar sus propias propuestas. Fue un ejemplo, desde este punto de vista, el caso del grupo de padres, especialmente de lengua holandesa, reunidos por el obispo capuchino T. van Valenberg, que se proponían hacer llegar a la comisión *De missionibus* la voz de quien estaba o había estado implicado como personaje principal en la actividad misionera, porque el esquema no podía fundamentarse únicamente en el enunciado de principios generales, sino que debía tener en cuenta aspectos «pastorales» de las comunidades misioneras[71].

1) Tiempos y modalidades

Un factor de peso a la hora de decidir los tiempos y las modalidades del cuarto período era evidentemente la voluntad del Papa de llegar rápidamente a la conclusión del Concilio, aun a costa de reducir de manera drástica la agenda conciliar. En efecto, no cabía duda alguna de que el próximo período debía ser el último, pero las fechas de su celebración se hallaban estrechamente vinculadas con los temas que los padres debían someter a examen, aunque tenían que hacerlo en formas diversas. El debate sobre los tiempos había nacido con el Concilio (¿cuándo habrá que inaugurar el Concilio?; ¿cuánto tiempo durará?) y se había prolongado durante los tres años trascurridos de su celebración; las presiones de Pablo VI, el cansancio de una parte de la asamblea, las dificultades objetivas de los padres no europeos por las largas y repetidas estancias en

71. Además del capuchino T. van Valenberg, consultor de la congregación *De propaganda fide*, y bien integrado en el mundo de la Curia, este grupo, que se había constituido durante el verano de 1964, comprendía a C. Heiligers, superior general de la Compañía de María, J. van Kerckhoven, superior general de los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús, H. Mondé, superior de la Sociedad para las Misiones Africanas, H. Systermans, superior general de la Congregación de los Sagrados Corazones, L. Volker, superior general de los Padres Blancos, y A. van der Weijden, procurador general de la Orden de San Agustín. En el conjunto de la documentación de Kerckhoven se contienen varios documentos (cartas de convocación, actas, notas), que sirven para reconstruir la actividad del grupo; la primera carta de Van Valenberg después de la conclusión del tercer período lleva fecha del 25 de noviembre de 1964 (Documentos de Kerckhoven, 6). Sobre este grupo, cf. HV 2, 212-214.

Roma y, finalmente, las cuestiones nacidas de la redacción y de la aprobación de los esquemas habían conferido dramática actualidad al tema de la conclusión del Concilio, hasta tal punto que exponentes autorizados de la mayoría conciliar se habían sentido impulsados a proponer al Papa una suspensión más larga de los trabajos conciliares al final del tercer período, siguiendo el modelo del Concilio de Trento. Tal solicitud respondía al deseo de crear un intervalo de tiempo durante el cual se pudiera profundizar en el *aggiornamento* de la doctrina y de la praxis de la Iglesia católica, y que permitiera un estudio profundo de algunos temas, en los cuales seguía siendo fuerte la oposición de una parte de los padres conciliares. Esta petición había encontrado una buena acogida en la prensa católica, principalmente entre quienes temían un final apresurado del concilio Vaticano II. En efecto, «el Concilio, a pesar de los resultados conseguidos con tanta fatiga y con esfuerzo tan agotador durante el tercer período, pero privados en el último momento de una coronación importantísima (las declaraciones sobre los judíos y sobre la libertad religiosa), se halla todavía muy lejos de haber superado las arideces del inmovilismo transformista, donde lo quiere hundir una absoluta minoría de padres, juntamente con los ambientes de la Curia, y no sin verse acompañada esta actitud por gestos decisivos de la autoridad suprema»[72].

Parecía que Pablo VI había puesto fin a este debate con el discurso de clausura del tercer período, cuando afirmó que el concilio Vaticano concluiría con el cuarto: «Oecumenicum Concilium quarta Sessione concludetur». A esta clara indicación sobre los tiempos, el Papa había añadido una especie de compromiso moral de que los trabajos conciliares comenzaran con la discusión del *De libertate religiosa* y del *De ecclesia in mundo huius temporis*, es decir, con los esquemas en los que habían sido más fuertes los desacuerdos y los conflictos de intereses durante el período que acababa de terminar[73]. Durante el mes de diciembre, en varias ocasiones, Pablo VI había dado a conocer que se esperaba la celebración del cuarto y último período en fecha temprana (a finales de la primavera de 1965), aunque se remitía a los órganos rectores para una decisión definitiva. También en este caso se creó un clima de profunda incertidumbre, porque no faltaban quienes, citando precisamente conversaciones privadas con el Pontífice, afirmaban estar convencidos de que Pablo VI no había abandonado aún por completo la idea de una suspensión más prolongada, de un año de duración por lo menos, para que fuera evidente «su determinación de tomar en serio el Concilio»[74].

En una situación de profunda incertidumbre, donde la única cosa segura parecía ser una reunión inminente de los órganos rectores, la secretaría del Concilio tomó una vez más la iniciativa. En efecto, Felici envió al Papa un memorándum sobre la situación de

72. Así se dice en una nota de la redacción de la revista Questitalia 7 (1964) 713-722, al final de un artículo de F. Biot, nota que trataba de equilibrar el juicio completamente positivo formulado por Biot sobre los trabajos del tercer período y sobre los progresos doctrinales logrados con la aprobación de la *Lumen gentium* y del *Unitatis redintegratio*.

73. AS III/8, 913s.

74. Durante una audiencia concedida a Tucci, que dijo al Papa que la conclusión del esquema XIII estaba prevista para junio, el Papa «le había hecho notar benévolamente: ¿Para fines de junio? ¡Si Nos queremos que el Concilio termine en junio!». A la salida de la audiencia, Tucci escuchó de Capovilla el rumor de una suspensión de los trabajos (D-Tucci, 17 de diciembre de 1964).

los trabajos conciliares y sobre el tiempo necesario para la conclusión del Concilio[75]. El secretario general clasificaba los esquemas en tres grupos: esquemas sobre los que había que discutir (*De ecclesia in mundo huius temporis*, *De libertate religiosa*, *De activitate missionali* y *De vita et ministerio sacerdotali*), esquemas sobre los que había que votar (*De divina revelatione* y *De apostolatu laicorum*) y esquemas en los que había que votar únicamente acerca de la *expensio modorum* (*De pastorali episcoporum munere in ecclesia*, *De religiosis*, *De institutione sacerdotali*, *De educatione christiana* y *De ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*). Tal clasificación nacía de una valoración de los trabajos realizados en Congregación General y de la lectura del reglamento. Felici dejaba entrever las dificultades que todavía rodeaban la redacción del *De ecclesia in mundo huius temporis*, mostraba la necesidad de «una intervención de la Autoridad Suprema» en la comisión *De episcopis*, a fin de persuadirla para que limitara el contenido del esquema «a la parte puramente pastoral y disciplinar, dejando enteramente el contenido doctrinal para el esquema *De ecclesia*, que ya se había promulgado», esbozaba la historia de cada esquema y sugería un *motu proprio* con respecto a los matrimonios mixtos.

Para Felici, era necesario «un mes o, a lo sumo, un mes y medio» para completar los trabajos del Concilio, con tal que «las comisiones desarrollen durante esta intersesión un trabajo diligente y sereno, ateniéndose a las indicaciones dadas por los padres en las anteriores discusiones y evitando tratar acerca de cuestiones libremente controvertidas o no maduras aún para una decisión conciliar». Las comisiones a las que se había confiado el estudio de temas comunes, debían afrontarlos «de común acuerdo y con la máxima sinceridad mutua», de tal modo que los trabajos progresaran «ágilmente y sin ulteriores obstáculos». Para ahorrar tiempo, se debía proceder en forma simultánea a la presentación de los esquemas, a la votación sobre los textos y a la *expensio modorum*.

Este memorándum, enviado al Papa el 23 de diciembre de 1964, tuvo un peso no insignificante en la definición del orden del día conciliar, porque constituyó la base de un segundo texto, redactado también por Felici, para la reunión de los órganos rectores, convocada el 26 de diciembre para el día 30 del mismo mes. Al término de la reunión, el texto de Felici se convirtió en la propuesta formal para el calendario del último período, propuesta que fue aprobada por el Papa algunos días más tarde.

En este segundo memorándum[76], Felici repetía la clasificación de los esquemas en tres grupos, dedicando amplio espacio a la situación del esquema XIII. Él hacía notar que en el proyecto presentado por la Comisión Mixta se había previsto para marzo el final de la revisión «por parte únicamente de la subcomisión», y para finales de junio el envío del esquema a los padres, acompañado por el estudio de las sugerencias de los mismos, lo cual completaría el esquema. Felici criticaba este proyecto: nunca había sucedido con anterioridad que un esquema fuera aprobado por la subcomisión, sin que hu-

75. El memorándum (*Promemoria*) de Felici constaba de dos partes: I: *El estado actual de los trabajos del Concilio*, y II: *El tiempo que se necesita*, en AS V/3, 120-122.

76. El memorándum aparece como un *adnexum* a la carta de Felici a Macchi del 26 de diciembre, en la cual se decía que el Papa había informado acerca de la convocada reunión de los órganos rectores (AS V/3, 93-95).

biera sido revisado por la comisión reunida en sesión plenaria. Además, la experiencia demostraba qué poca utilidad tendrían las observaciones enviadas por los padres, antes de que se procediera al debate en el aula. Esto se aplicaba con mucha mayor razón al esquema XIII, que se presentaba como complicado, de lectura y comprensión no fácil, y que debía examinarse «durante el período pascual, que absorbe con demasiadas exigencias a cada uno de ellos [de los obispos]».

Después de expresar esta dura crítica, Felici propuso otro proyecto que se ajustaba exactamente al tenor de las intervenciones que él había efectuado durante el tercer período, y que mostraba lo profundas que eran las reservas mentales de los ambientes romanos con respecto al esquema XIII. Felici sabía muy bien que él no podía proponer, sin suscitar interminables voces de protesta, la supresión del esquema XIII de la agenda conciliar. Y entonces eligió otro enfoque de la cuestión: era necesario volver a pensar sobre el esquema, lo que suponía que algunos temas debían ser eliminados de la discusión por los padres, como, por ejemplo, el tema del control de la natalidad. En realidad, «había que abreviar la utilización del tiempo disponible y había que reducir el temario»; la labor de la subcomisión y de la comisión plenaria no debía prolongarse más allá del mes de marzo, y dicha labor debía someterse luego al Papa para que él efectuara una valoración de la misma. Una vez recibidas del Pontífice las sugerencias de modificación, la comisión debería insertarlas y entregar a la imprenta el esquema, de modo que éste fuera enviado a los padres a finales de abril. Las eventuales observaciones podían ser útiles para la redacción del informe que hiciera la presentación del esquema en el aula.

Felici no se limitaba a formular esta propuesta, sino que proponía duras críticas contra el proyecto de redactar y revisar el esquema XIII, lo cual presuponía que había que profundizar más en los temás y enriquecerlos. En contra de eso, la comisión debía moverse en la dirección opuesta, porque en el aula se había censurado ya la complejidad y la oscuridad del esquema. Felici, por tanto, quería que se efectuara una simplificación y reducción del texto, «de manera que queden únicamente algunos puntos principales y ciertos del material del anterior esquema».

Finalmente, Felici proponía como fecha de apertura del nuevo período la estación de otoño, la segunda mitad del mes de septiembre, de manera que el Concilio dispusiera de un tiempo de tres meses para terminar sus trabajos. «Si se terminan antes de la fecha prevista, tanto mejor. Pero hay que evitar a toda costa que la excesiva restricción del tiempo conduzca a la petición de que haya una quinta sesión del Concilio». Él sabía muy bien que con esto recogía una preocupación de Pablo VI. Los trabajos deberían iniciarse con la discusión sobre el *De libertate religiosa*, de tal manera que hubiera tiempo después para la revisión del esquema, mientras que el orden del debate y la revisión de los demás esquemas podía fijarse más tarde. Al final, Felici pedía nuevamente que «se determinaran los puntos principales» del esquema XIII, «de tal manera que pudieran darse las instrucciones necesarias a la comisión competente»[77].

No resultaba difícil discernir los fines que se proponía Felici al presentar esta propuesta. Por un lado, era probable la «caída» de los esquemas no considerados aún como

77. AS V/2, 94-96.

preparados para una votación, teniendo en cuenta las actitudes opuestas de que habían sido objeto durante el período que acababa de finalizar. Por otro lado, era inevitable que el tiempo dedicado a ellos durante el debate en el aula quedara drásticamente reducido, de tal manera que, en algunos aspectos, parecía volverse al modelo que algunos habían concebido durante la preparación del concilio Vaticano II: un concilio breve, con informes para la presentación de los esquemas, el envío de posibles *modi*, y la votación y promulgación de los textos con poco debate o prácticamente ninguno.

2) Las no-decisiones de los órganos rectores

La reunión de los órganos rectores era esperada por muchos, a causa de las noticias que corrían sobre las intenciones del Papa de pedir a este organismo que adoptara la decisión final sobre los tiempos y las modalidades de la celebración del cuarto período conciliar. Poco antes de la Navidad, Pablo VI había manifestado a los superiores de las órdenes religiosas su intención de esperar de los órganos rectores sugerencias sobre la conclusión del concilio Vaticano II, aunque el Papa no había ocultado la esperanza de que el Concilio pudiera terminar «en mayo-junio»[78]. En esos mismos días, el Pontífice, hablando al sacro colegio cardenalicio y a la prelatura romana, recordaba que el tercer período «debía considerarse sin más como positivo y feliz», aunque se había llegado a la aprobación de los documentos a través de «un camino que había sido a veces más largo de lo previsto, y que había estado animado por una pluralidad de pareceres». Esta pluralidad de pareceres no debía entenderse erróneamente como expresión de divisiones internas, porque el debate había estado regido por una profunda y común aspiración a la unidad esencial y a la colaboración fraterna. No había sido posible aprobarlo todo y, por tanto, Pablo VI confirmaba que era necesario un cuarto período «que será sin más el último, y que permitirá a la Iglesia pronunciarse sobre cuestiones que interesan no sólo a su propio pensamiento y a su gobierno interior, sino también al mundo contemporáneo». No dijo ni una palabra sobre las fechas del período final[79].

En una audiencia concedida a Felici, el 24 de diciembre, Pablo VI había dado indicaciones más precisas sobre la consulta que se haría a los órganos rectores acerca del orden del día del cuarto y último período[80]. El 26 de diciembre el mismo Felici informaba a Macchi, secretario del Pontífice, que él y Cicognani habían enviado la invitación para una reunión conjunta del Consejo de la Presidencia y de la Comisión de Coordinación, que tendría lugar «lo antes posible». La reunión había sido convocada para el 30 de diciembre a las 17.00 horas; esta reunión iba a tener lugar tan solo seis días después del envío, por vía telegráfica, de la carta de convocatoria, a la cual se había adjuntado el memorándum, redactado por Felici y enviado al Papa el 23 de

78. La información sobre el contenido de la audiencia concedida por el Pontífice a los superiores de las órdenes religiosas con ocasión de la felicitación navideña se contiene en D-Tucci, 28 de diciembre de 1964.
79. IdP, 767-772.
80. Información sobre esta audiencia se encuentra en las actas de la reunión de los órganos rectores, del 30 de diciembre (AS V/3, 130).

diciembre, y aprobado muy probablemente por Pablo VI durante la audiencia del 24 de diciembre[81].

Una convocatoria de la reunión en fecha tan próxima ponía serias dificultades a la posibilidad de participación en la misma; no sólo los miembros residentes fuera de Italia, y que para entonces habían regresado ya a sus respectivas sedes, sino los mismos italianos difícilmente habrían podido hacer acto de presencia en Roma en el espacio de una semana. Era evidente que se creaban las condiciones para una reunión predominantemente de miembros de la Curia, y que excluía de hecho la posibilidad de una consulta amplia sobre un punto tan importante para el Concilio, como era la definición de la agenda y de las fechas para el cuarto y último período.

Por tanto, no nos sorprenderá el elevado número de ausentes en la reunión del 30 de diciembre. Los cardenales Döpfner, Gilroy, Meyer, Liénart, Spellman, Urbani y Wyszynski y los obispos Kempf, Morcillo y Villot comunicaron que les resultaba imposible tomar parte en la reunión, como informa una nota que aparece en las actas[82], mientras que otros (los cardenales Tappouni, Frings, Ruffini, Caggiano y Suenens y el obispo Nabaa) parece que ni siquiera respondieron a la convocatoria.

Entre las respuestas enviadas a la secretaría del Concilio es conocida la carta de Siri, en la cual el arzobispo de Génova justificaba su propia ausencia por motivos de salud[83], y la carta de Urbani, que afirmaba que no podía salir de su diócesis «a causa de compromisos pastorales»; el patriarca de Venecia había enviado algunas propuestas acerca de la determinación de la agenda y de las fechas del período final[84]. En cuanto a otros miembros ausentes, no se tienen noticias acerca del eventual envío de propuestas, aunque una referencia en las actas de la reunión parece indicar que Urbani no fue el único en formular propuestas sobre las fechas y las modalidades para la conclusión del Concilio[85].

81. La noticia del envío al Papa el 23 de diciembre se encuentra en una nota al texto del memorándum (AS V/3, 120-122).

82. La nota se encuentra en AS V/3, 123.

83. La carta de Siri es del 26 de diciembre (AS V/3, 123).

84. Según Urbani, se debía fijar el número de los esquemas y de las semanas necesarias para la discusión y para la aprobación de los esquemas refundidos y para la aprobación de los textos ya discutidos, y se debían hacer propuestas sobre el trabajo de las comisiones antes del período y durante él. Urbani clasificaba los esquemas en dos grupos: aquellos sobre los que había que discutir y proceder a votación (*De revelatione*, *De ecclesia in mundo huius temporis*, *De missionibus* y *De religiosis*), y aquellos otros que debían ser sometidos a una votación preliminar antes de su aprobación (*De episcopis*, *De libertate religiosa*, *De ministerio sacerdotali*, *De apostolatu laicorum*, *De institutione sacerdotali*, *De scholis catholicis* y *De ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*). Urbani expresaba la preocupación de que la labor sobre algunos esquemas se prolongara hasta marzo, en cuyo caso le parecía que era difícil imaginarse una revisión en la Comisión de Coordinación durante abril y mayo, antes de que se procediera a imprimir y a enviarles esos esquemas a los padres. Los tiempos necesarios para la revisión influían en la determinación de la fecha de apertura del cuarto período; era posible pensar en mayo o incluso en septiembre, pero eso dependía de la conclusión de la revisión. Finalmente, para la duración del período, Urbani sugería un tiempo de cuarenta días, comprendida una semana de pausa en las congregaciones generales (AS V/3, 124-126).

85. Al final de las actas de la reunión aparece un *post scriptum*, en el cual se dice que «los eminentísimos cardenales Wyszynski y Urbani y el excelentísimo monseñor Kempf habían afirmado también por escrito que estaban de acuerdo sobre la fecha del otoño de 1965» (AS V/3, 131). Esta misma información aparece en la *Nota* para el Papa, del 31 de diciembre de 1964 (AS V/3, 132).

Entre los que tomaron parte en la reunión, Krol, arzobispo de Fidadelfia y subsecretario del Concilio, redactó una nota con propuestas para la agenda del cuarto período. Según Krol, los trabajos no debían comenzar antes de mediados de junio, por razones de carácter pastoral. Era necesario publicar un boletín en el que se indicaran las fechas y los documentos del período, a fin de prevenir eventuales críticas como las que habían caracterizado al período anterior, cuando se dijo que había personas que habían tratado de «ir demasiado aprisa»[86].

El día 30 de diciembre tuvo lugar la reunión, en la cual participaron Tisserant, Cicognani, Agagianian, Lercaro, Confalonieri, Alfrink, Roberti, Felici, Krol, Cento, Guano y Ottaviani; estos tres últimos habían sido invitados, porque uno de los puntos principales del orden del día era la suerte que debía correr el esquema XIII[87]. «Después de una exhaustiva discusión» se llegó a la aprobación de una serie de propuestas «presentadas con anterioridad por el secretario general»:

> 1. Se propone que la cuarta sesión comience hacia la mitad de septiembre (el día 14, por ejemplo, como el año pasado); tan solo para tal fecha es previsible que pueda estar ya preparada toda la materia que ha de someterse a discusión o a votación. De manera particular, los eminentísimos cardenales Cento y Ottaviani y el excelentísimo monseñor Guano han asegurado que el esquema XIII podrá ser enviado a los padres al comienzo del próximo junio. La misma seguridad la ha dado el eminentísimo cardenal Agagianian en lo que respecta al esquema sobre las misiones.
> 2. Se insta a los eminentísimos cardenales Cento y Ottaviani y al excelentísimo monseñor Guano para que el esquema XIII quede reducido a sus rasgos distintivos y esenciales, evitando tratar acerca de aquellas cuestiones que el Santo Padre ha reservado para sí o sobre las cuales no se puede decir nada cierto, dada la naturaleza contingente de algunas situaciones. Evidentemente, cuando el esquema haya sido aprobado por la Comisión Mixta, será sometido a la atención del Santo Padre, y las augustas sugerencias que él eventualmente proponga, serán seguidas con fidelidad. Los cardenales Cento y Ottaviani y monseñor Guano afirman estar perfectamente de acuerdo con los órganos rectores del Concilio.
> 3. Por razones de oportunidad y para agilizar el trabajo, se abandona el camino indicado por la subcomisión para el esquema XIII y se adopta, en cambio, el método sugerido por el secretario general, según el cual el esquema XIII, después de haber sido preparado por la subcomisión presidida por monseñor Guano, deberá ser aprobado, en reunión conjunta, por la Comisión Doctrinal y por la Comisión para el apostolado de los laicos. Esto debería suceder dentro del próximo mes de marzo. Luego el esquema será presentado al Santo Padre, y después, si él lo considera oportuno, será estudiado

86. El boletín podía contener también una explicación sobre la oportunidad «de la declaración hecha por el Santo Padre de que la cuarta sesión sería ciertamente la última». Para Krol, se trataba así de eliminar la impresión de que la finalización del Concilio dependiera «de supuestas maniobras de la Curia romana». Según la opinión de Krol, en lo que respecta a los esquemas que debían todavía aprobarse, el esquema *De ecclesia in mundo huius temporis* era indudablemente importante, pero no había que olvidar que todos los documentos del concilio Vaticano II mantenían un diálogo con el mundo, y que, por tanto, era peligroso pensar que sólo ese esquema se ocupaba del asunto, como parecía sugerir el título; no es verdad que «el resto de la legislación conciliar prescinda de la relación con el mundo moderno». Por tanto, convendría modificar, al menos, el título del esquema (AV V/3, 128s).

87. La invitación del 28 de diciembre aparece en AS V/3, 127s.

por la Comisión de Coordinación. Si el Santo Padre decide indicar cambios o mejoras, entonces corresponderá todavía a la Comisión Mixta volver a examinar el texto, de tal manera que en el mes de mayo el texto pueda imprimirse y ser enviado inmediatamente a los padres, juntamente con los demás textos que las comisiones respectivas hayan considerado entretanto que ya están preparados.

4. Se propone, finalmente, que no se indiquen fechas para la terminación de la cuarta sesión, la cual, por tanto, podrá ser breve o larga, según lo requiera el trabajo para la revisión, casi inevitablemente necesaria, de los esquemas y para la *expensio modorum*[88].

Al día siguiente, Felici envió al Papa las propuestas en una nota, y de esta manera adquirieron carácter oficial las opiniones de la comisión sobre los tiempos y sobre las modalidades del cuarto y último período del concilio Vaticano II[89]. En este punto, después de haber escuchado a los órganos rectores, el Papa podía adoptar una decisión, aunque la participación en la redacción de tales opiniones hubiera sido tan restringida que cabía preguntarse qué valor pudieran tener las conclusiones a las que se había llegado en una reunión a la que no había asistido ni siquiera la mitad de los miembros. Por otro lado, en la reunión, «después de una discusión exhaustiva», se había llegado a aprobar cuanto había sido preparado ya por el secretario general del Concilio, y por tanto, lo único que se había hecho era ratificar un proyecto elaborado ya con anterioridad.

El 4 de enero de 1965, durante una audiencia concedida a Cicognani, Pablo VI comunicaba su decisión de fijar el 15 de septiembre de 1965 como fecha de apertura del cuarto y último período conciliar; ese mismo día comenzaron a enviarse las comunicaciones oficiales sobre la fecha[90], pero se necesitaron todavía algunas semanas para que tales comunicaciones llegaran a los padres[91]. Sin embargo, los medios de comunicación social se encargaron de la difusión inmediata de tal decisión de Pablo VI[92]. Mientras se esperaba el anuncio oficial por parte del Papa, habían comenzado a enviarse ya instrucciones sobre la manera de proceder en los trabajos, a fin de completar las tareas de redacción y revisión[93].

88. AS V/3, 130s.

89. En la *Nota pro summo pontifice Paulo VI* se reproducen las conclusiones de la reunión del día anterior, AS V/3, 131s; cf. *Il calendario dell'ultima Sessione esaminato dagli Organi direttivi del concilio Vaticano II*: OssRom (1 de enero de 1965) 1.

90. El día 4 de enero Cicognani envió la carta con la comunicación oficial de la fecha de apertura del cuarto período (Documentos de Lercaro, 633).

91. Entre muchos ejemplos, podremos recordar que tan solo el 10 de febrero Vagnozzi, delegado apostólico en los Estados Unidos, comunicaba a los obispos estadounidenses la fecha de apertura de la «cuarta y última sesión del concilio Vaticano II» (Documentos de Ritter, 38s).

92. El 6 de enero la noticia apareció en el OssRom, el cual recordó que se trataba del último período del Concilio, como Pablo VI había anunciado ya en el discurso de clausura del tercer período y en el discurso pronunciado ante el Sacro colegio cardenalicio; la traducción francesa de esta noticia se encuentra en DC 47 (1965) cols. 245s.

93. El 2 de enero de 1965, Cicognani envió una carta a Cento y a Ottaviani, dando instrucciones sobre el tiempo asignado para el estudio del esquema XIII, de tal manera que pudiera ser revisado en primavera y discutido en septiembre (AS V/3, 133-136). Ese mismo día Felici dirigió una carta a J. Rousseau, secretario de la comisión *De religiosis*, en respuesta a una consulta de este último sobre los criterios para la revisión. El mismo día 2 de enero de 1965, Felici escribió también a A. Del Portillo, secretario de la comisión *De disciplina populi et cleri christiani*, refiriéndose a la reunión del 30 de diciembre de 1964 e informándole que no era necesario ya redactar un mensaje para los sacerdotes (AS V/3, 133 y 136).

2. *Pablo VI en acción*

a) *Los nuevos cardenales*

El día 25 de enero fue anunciada la decisión de Pablo VI de nombrar veintisiete nuevos cardenales en el consistorio del 22 de febrero, elevando así a ciento tres el número de cardenales, cifra a la que no se había llegado hasta entonces. Se trataba del primer nombramiento de cardenales efectuado por el papa Montini después de un año y medio de su elección al solio pontificio, nombramiento sobre el cual el Papa venía meditando desde hacía ya algunos meses[94]. No es éste el lugar adecuado para tratar de reconstruir el significado que tenía tal nombramiento[95], y comentar cuáles fueron las reacciones públicas y privadas que le siguieron, pero será conveniente detenerse a considerar algunos elementos que muestran las conexiones que hubo entre el nombramiento de cardenales y la celebración del concilio Vaticano II. Entre los nuevos cardenales[96], algunos nombres eran esperados a causa de la tradición conectada con sus respectivas sedes (G. Colombo, E. Florit, J. C. Heenan); otros fueron nombrados como evidente reconocimiento por la labor realizada en el campo de la teología (Ch. Journet) y del laicado (J. Cardijn), dos campos que se encontraban especialmente cercanos a las orientaciones del papa Montini; otros nombramientos manifestaban el afecto personal del Pontífice (G. Bevilacqua). No faltaba como muy significativa la presencia de prelados de la Europa oriental que habían sufrido la persecución soviética (J. Beran) o que tenían que luchar cotidianamente con el régimen comunista (F. Šeper); de algún modo se expresaba también un reconocimiento implícito de la actividad de la Secretaría para la unidad con el nombramiento de L. Jaeger, uno de los más estrechos colaboradores del cardenal Bea. Entre los nuevos cardenales era especialmente notable el grupo de tres patriarcas orientales (Máximos IV Saigh, P. P. Meouchi y S. Sidarouss), por las implicaciones que tales nombramientos suponían en el debate sobre la función y sobre la naturaleza de los patriarcas. En el Concilio, como en otras ocasiones, los patriarcas orientales, especialmente Máximos IV Saigh, habían suscitado la cuestión de la dignidad patriarcal, rechazando la idea de ser nombrados cardenales al considerarla como una tentativa inútil por parte del catolicismo occidental de asimilar tradiciones orientales[97]. En vista de

94. El 20 de febrero de 1965, Máximos IV dijo a Congar que Pablo VI le había ofrecido el capelo cardenalicio el 17 de noviembre del año anterior (JCng, 20 de febrero de 1965).

95. Al significado del consistorio *La Civiltà Cattolica* reservó poco menos de una página, limitándose a parafrasear el discurso de Pablo VI del 27 de enero de 1965 (CivCat 116/1 [1965] 394s).

96. He aquí la lista completa: J. Beran, G. Bevilacqua, J. Cardijn, F. Callori di Vignale, G. Colombo, W. Conway, Th. Cooray, E. Dante, L. E. Duval, E. Florit, J. C. Heenan, A. Herrera y Oria, L. Jaeger, Ch. Journet, J. M. Martin, Máximos IV Saigh, A. McCann, P. P. Meouchi, A. Rossi, M. Roy, F. Šeper, L. J. Shehan, S. Sidarouss, J. Slipyi, J. Villot, C. Zerba y P. Zoungrana (AAS 57 [1965] 277s).

97. Es de gran valor lo que Máximos IV dijo a Congar para explicarle las razones que le habían convencido para aceptar el nombramiento de cardenal. El patriarca melquita decía que Pablo VI había aceptado casi todas sus peticiones: «que en el Concilio los patriarcas estuvieran agrupados y ocuparan un lugar distinto del de los otros padres; Máximos no caminará delante de la silla gestatoria; recibirán en la mano el capelo cardenalicio, y no les será impuesto en la cabeza. No se postrarán, ni besarán el calzado pontificio; no se les dirá que guarden silencio...» (JCng, 22 de febrero de 1965). Sobre el nombramiento cardenalicio de los tres patriarcas orientales emitía un juicio favorable la redacción de la revista *Irénikon* en un artículo

estos antecedentes, era inevitable que tal nombramiento de patriarcas hiciera nacer la esperanza de que se estaba ante un cambio en la estructura del colegio: la transformación que lo hiciera pasar de ser una expresión de la Iglesia occidental a constituir un «senado» del Papa[98]. Por otro lado, se sentía perplejidad no tanto por el nombramiento, sino por la aceptación del capelo por parte de los patriarcas: «¿Podría un título hacer que ellos olvidaran la tradición y la autonomía?»[99]. Circulaban también rumores de que el nombramiento había sido mal recibido por parte de algunos miembros de la Congregación para las Iglesias orientales[100].

El 11 de febrero se publicó el *motu proprio* titulado *Ad purpuratorum patrum*, con el cual Pablo VI intervenía en la cuestión acerca «del puesto de los patriarcas orientales en el senado supremo de la Iglesia»[101]. Los patriarcas quedaban encuadrados en el orden de los cardenales-obispos, manteniendo su respectiva sede patriarcal sin recibir una sede suburbicaria y sin formar parte del clero romano. Su puesto se hallaba inmediatamente detrás del decano, del subdecano y de los cardenales que poseían el título de diócesis suburbicarias. Para Congar, la definición del papel de los patriarcas orientales en el colegio cardenalicio era «cosa dificultosa», que dejaba entrever una trayectoria diferente de la imaginada[102]. El juicio negativo del dominico francés no quedó atenuado por una conversación con Willebrands, quien le refería que los patriarcas habían recibido «seguridades para el futuro»; el nombramiento de los mismos y el *motu proprio* representaban la primera etapa en un proceso que el Papa estaba desarrollando para modificar la estructura de la Iglesia, haciéndolo de modo gradual, sin gestos ruidosos pero con eficacia[103].

editorial, en el cual subrayaba cómo tal nombramiento debía interpretarse juntamente con la audiencia que el Papa había concedido a los delegados del patriarca en Roma, y con la visita de Bea a Ginebra, porque estos tres gestos indicaban los progresos alcanzados en el diálogo ecuménico (Irénikon 38 [1965] 3-5).

98. Así se expresaba Ch. Butler en una carta dirigida a M. Hancock del 26 de enero de 1965 (Documentos de Butler, D 1, II).

99. Así escribía A. Nicora, refiriéndose a los comentarios del grupo de Bolonia al discurso de Pablo VI con ocasión del consistorio (D-Nicora, 1 de marzo de 1965).

100. El 22 de febrero Congar se enteró de estos rumores escuchándolos de E. Lanne (JCng, 22 de febrero de 1965).

101. El *motu proprio* se encuentra en AAS 57 (1965) 295s.

102. JCng, 20 de febrero de 1965.

103. En el curso de la conversación, Willebrands citaba, entre otros ejemplos, la reducción del número de obispos italianos (JCng, 21 de febrero de 1965). El 26 de febrero, después del consistorio, se publicó un segundo *motu proprio* titulado *Sacro cardinalium consilio*, en el cual se enunciaban las nuevas normas para la elección del decano y del subdecano del colegio cardenalicio (AAS 57 [1965] 296s). A estos cargos podían acceder únicamente los cardenales investidos con el título de obispos suburbicarios, quedando excluida de hecho toda posibilidad de la elección de un patriarca oriental. Parecía que era una norma hecha a propósito «para evitar la elección de un patriarca como decano o, mejor dicho, para evitar que, a la muerte de Tisserant, lo sustituyera Máximos» (D-Nicora, 1 de marzo de 1965). Mientras tanto, el 22 de febrero se había celebrado el consistorio, en el cual Pablo VI había hablado de las razones para los nombramientos, para el incremento numérico y para la variedad de los antecedentes para acceder al colegio cardenalicio, que estaba llamado a asistir al Pontífice en el gobierno de la Iglesia, sobre todo en la situación actual, en la cual el Papa estaba llamado a responder a una doble necesidad de la Iglesia: «llegar a una feliz conclusión del concilio Vaticano II y defender de modo eficaz la fe, la autoridad y las costumbres de la Iglesia católica» (IdP 3, 99-102). Con ocasión de la concesión de las insignias pontificias, el 25 de febrero, Pablo VI había repetido los temas tratados en el consistorio, subrayando el hecho de que la ceremonia era la ocasión «para ex-

b) *Las relaciones con otros cristianos*

1) El Consejo mundial de Iglesias

La reunión del comité central del Consejo mundial de Iglesias en Enugu, Nigeria (del 12 al 21 de enero de 1965)[104], mostró el carácter tan central que había adquirido en la reflexión de las comunidades cristianas el tema del diálogo ecuménico bajo el impulso de la celebración del concilio Vaticano II. En su informe de introducción, W. Visser't Hooft se detuvo a hablar sobre el dinamismo puesto en marcha por el Concilio. Valoraba positivamente la aprobación del decreto *Unitatis redintegratio* y los esfuerzos que se estaban realizando para multiplicar las ocasiones de diálogo, pero a la vez no ocultaba su sentimiento de incertidumbre acerca del futuro, a la luz de los acontecimientos que se habían producido durante los últimos días del tercer período, cuando «en las esferas dirigentes» de la Iglesia católica se habían manifestado resistencias contra la renovación. Las sombras de la «semana negra» se extendían también hasta Enugu.

L. Vischer expuso luego otro informe sobre el tercer período del Concilio, en el cual –en opinión suya– se había realizado el tránsito de las formulaciones teóricas a las aplicaciones prácticas. Se trataba de un paso fundamental en la definición de nuevas relaciones entre la Iglesia de Roma y los demás cristianos, un paso caracterizado por dificultades y esperanzas, que se había realizado gracias al decreto sobre el ecumenismo. La recepción del decreto constituía una etapa decisiva en el diálogo ecuménico, pero el progreso no podía limitarse a esto, porque en el Concilio se estaban discutiendo todavía otros esquemas –el más importante de los cuales era el esquema XIII– que podían determinar ulteriores desarrollos en tal diálogo, porque incluían temas que eran comunes a todos los cristianos. Las formas y las modalidades de las relaciones entre el Consejo mundial de Iglesias y la Iglesia católica, y entre ésta y cada uno de los miembros del Consejo debían todavía definirse y establecerse, pero era importante señalar cómo el Concilio había abierto un camino donde no había marcha atrás, y hacia el cual todos los cristianos dirigían sus miradas con interés.

presar una intención, conferir una potestad y establecer una función»; los nuevos cardenales estaban llamados a formar parte «de aquel Sacro colegio que con su autoridad, su sabiduría, su dedicación nos asiste [es decir, al Papa] fraternal y filialmente, con el consejo y con la actividad, en la dirección de la Iglesia universal» (*ibid.*, 105-112). Era imposible no ver que, con estas dos intervenciones, Pablo VI había «arrojado por la borda cualquier concepto de colegialidad, pero sin restaurar el consistorio en sus primitivas funciones» (D-Nicora, 1 de marzo de 1965), ofreciendo así indicaciones sobre el significado que él atribuía al debate conciliar y a la constitución *Lumen gentium*.

104. En la reunión tomaron parte también Duprey y Hamer, como observadores de la secretaría. Para una crónica de la reunión de Enugu, cf. G. Caprile, *Da Enugu a Ginevra. Recenti sviluppi nei contatti ecumenici con Roma*: CivCat 116/2 (1965) 75-81; en la primera nota de la crónica, Caprile proporciona también una breve lista de las informaciones sobre la reunión que se habían publicado en los diarios y en las publicaciones periódicas. Una parte del informe de Visser't Hooft y el texto completo del informe de Vischer sobre el tercer período del Concilio, así como el texto de la declaración sobre el desarrollo de las relaciones con la Iglesia católica se hallan en DC 47 (1965) cols. 349-373; un extracto de este segundo informe se encuentra en Irénikon 38 (1065) 111-114. Para un comentario sobre la reunión, cf. Ch. Boyer, *Il consiglio mondiale delle chiese a Enugu*: OssRom (4 de febrero de 1965) 2, y H. Wulf, *Kirchen im Dialog*: Stimmen der Zeit 90 (1964/1965) 81-97; este último artículo hizo ver claramente la conexión entre la declaración final y la teología ecuménica expresada en los trabajos conciliares.

Estos dos informes marcaron la dirección de los trabajos de la reunión, situando en lugar central el tema de la definición de las relaciones entre los cristianos, a la luz de los pasos dados por la Iglesia católica. El resultado fue una aceleración del proceso ecuménico, porque se aprobó una declaración que debía constituir el punto de referencia en las futuras relaciones entre cristianos. En este texto se afirmaba que había quedado superada la fase marcada por el encuentro de Rochester, en el año 1963, cuando el Consejo mundial había hablado del «comienzo de un diálogo genuinamente ecuménico». El decreto sobre el ecumenismo había creado una nueva situación, porque la Iglesia católica había expuesto claramente su deseo de entrar en diálogo con las demás Iglesias, adoptando principios e ideas que habían inspirado el movimiento ecuménico en los decenios anteriores. Ahora resultaba necesario encontrar formas para incrementar las ocasiones de encuentro y crear grupos de trabajo en los cuales se pudieran definir las aplicaciones prácticas de los principios enunciados en el pasado reciente.

El 26 de enero de 1965, Visser't Hooft enviaba de forma oficial a Bea el texto de la declaración de Enugu, expresando su propia alegría personal por la aprobación de ese texto. Visser't Hooft declaraba, además, que se hallaba convencido de que la declaración había hecho posible dar un paso conjunto hacia adelante en el camino del ecumenismo[105], una opinión que se hallaba ampliamente difundida en el mundo de las Iglesias reformadas[106]. Bea compartía esta valoración, como escribía a Visser't Hooft el 4 de febrero de 1965, hasta tal punto que prometía hacer que las propuestas de su secretaría estuvieran preparadas lo antes posible, a fin de efectuar la recepción oficial de la declaración de Enugu[107]. Mientras tanto, en este clima se estaba procediendo a concretar el programa de la visita de Bea a Ginebra, prevista para los días 18 y 19 de febrero[108]. Siguieron teniendo importancia central las referencias al concilio Vaticano II como el momento en que se había consumado la superación de una fase de enfrentamiento que había caracterizado a las relaciones entre los cristianos. Tal desarrollo se había iniciado con la creación de la secretaría por el papa Juan y con las iniciativas emprendidas por Bea. Pero no se había consumado todo con el decreto *Unitatis redintegratio*, porque quedaban todavía en el Concilio muchos temas por discutir, que podrían determinar un ulterior desarrollo del diálogo ecuménico. Ahora bien, mientras se aguardaba la conclusión del concilio Vaticano II, era conveniente definir nuevas estructuras, en las que pudieran llevarse a la práctica las propuestas de colaboración teórica y práctica entre los

105. Carta del 26 de enero de 1965 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.19).

106. Para el anglicano Moorman, se trataba de «una declaración razonable que hacía ver claramente las diferencias existentes entre el Consejo mundial de Iglesias, que era un conjunto de muchas Iglesias diferentes, y la Iglesia católica, que era una sola Iglesia» (D-Moorman, 6 de febrero de 1965).

107. La carta de Bea, que llegó dos semanas antes de su visita a Ginebra, se encuentra en: Consejo mundial de Iglesias, ACO 11.1.20.

108. Para una crónica de la visita, cf. Caprile, *Da Enugu a Ginevra*, 81-85; *Kardinal Bea beim Weltrat der Kirchen*: Herder Korrespondenz 29 (1965) 312-316. Los discursos de Bea, Vischer y Boegner se encuentran en DC 47 (1965) cols. 644-656. A la visita de Bea a Ginebra dedicó también extenso espacio el OssRom, subrayando la posibilidad de iniciativas comunes entre la Iglesia católica y el Consejo mundial de Iglesias, y citando extensos pasajes de los discursos de Bea y de Boegner: *Bea a Ginevra* (20 de febrero de 1965, p. 2) e *Il «colloquio» ecumenico di Ginevra* (22-23 de febrero de 1965, p. 7).

cristianos. Durante las semanas siguientes prosiguieron los contactos con miras a la definición de nuevos proyectos[109].

2) Los ortodoxos se mueven

Sin embargo, no eran sólo los contactos oficiales con el Consejo mundial de Iglesias o las iniciativas locales lo que animaba el debate sobre las relaciones entre los cristianos. En efecto, durante los primeros meses del año 1965 se reanudaron también los contactos entre las Iglesias ortodoxas y Roma. No se trataba tanto de intensificar las relaciones que se habían desarrollado, de manera más o menos oficial, durante los años anteriores, sino más bien de iniciar una nueva fase caracterizada por relaciones fluidas y febril actividad diplomática. Esta nueva fase no dejaba de estar relacionada con la aprobación del decreto sobre las Iglesias orientales durante el tercer período[110], así como con la atención prestada por Pablo VI al mundo ortodoxo.

Por otro lado, sería simplista pensar que las razones para esta renovación de contactos residía únicamente en el cambio de actitud de la Iglesia de Roma. En efecto, algunos factores, que ciertamente hay que estudiar más profundamente todavía y que deben situarse en su debido contexto, muestran que también por parte ortodoxa había razones políticas y teológicas que impulsaban hacia un nuevo modo de entender las relaciones con Roma, de manera menos episódica que en el pasado, y que trataban de ir más allá de las iniciativas personales, de las cuales se había hecho protagonista especialmente el patriarca Atenágoras. Precisamente el hecho de que Atenágoras siguiera siendo el interlocutor privilegiado impulsaba también, como veremos, a la Iglesia rusa a avanzar en esa línea, desde luego en medio de sospechas e indecisiones, debidas entre otras cosas a la presencia de «los ángeles custodios», es decir, de los espías rusos que acompañaban a los representantes de Rusia en los viajes a Occidente. Se trataba de conseguir reuniones oficiosas con la secretaría para mostrar, en una forma que fuese más allá de las declaraciones oficiales, el tipo de relaciones que desde Moscú se quería establecer con Roma[111].

109. El día 11 de marzo de 1965, P. Duprey envió a Visser't Hooft una nota confidencial sobre el proyecto para la creación de un instituto ecuménico en Jerusalén; la nota llevaba la fecha de redacción del 22 de febrero de 1965 (Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3.18). El 20 de febrero Bea había permitido la publicación de una extensa entrevista, que apareció en la revista semanal italiana *Vita*; en ella afrontaba la cuestión de la desigualdad de las representaciones en la Comisión Mixta, formada por exponentes de la Secretaría para la unidad de los cristianos y del Consejo mundial de Iglesias, para la promoción de iniciativas en común entre la Iglesia católica y el organismo de Ginebra. Bea esbozaba los temas que aparecían en el orden del día de la comisión, expresaba su satisfacción por ver que la comisión daba el primer paso en un largo y difícil camino, e invitaba a participar en una colaboración práctica y a mantener abierto el diálogo doctrinal; la traducción de la entrevista de Bea aparece en DC 47 (1965) cols. 656-660.

110. La importancia del decreto fue subrayada por W. de Vries en CivCat en el mes de abril; el jesuita afirmaba que «el esquema habría podido ser mejor», pero que «las no escasas disposiciones excelentes representan un progreso enorme con respecto a la actitud adoptada hasta entonces casi habitualmente en todas partes del Occidente»; W. de Vries, *Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche*: CivCat 116/2 (1965) 108-121. Sobre la necesidad de intensificar las relaciones con el Oriente después de la promulgación del decreto, cf. J. Aucagne, *Oecuménisme et orient chrétien*: Études 322 (1965) 707-723.

111. Esta perspectiva permite entender las iniciativas de la Iglesia rusa para favorecer un encuentro «ocasional» entre sus propios representantes, en viaje hacia Enugu, y «alguien de la secretaría». S. Schmidt

El 12 de febrero se anunció la llegada a Roma de Melitón, metropolita de Heliópolis y de Tira, y de Crisóstomo, metropolita de Mira, que habían sido respectivamente presidente y secretario de la Conferencia de Rodas, celebrada en el anterior mes de noviembre. Venían «para comunicar oficialmente a la Santa Sede las deliberaciones de la Conferencia, la cual había encargado esta tarea al patriarcado ecuménico de Constantinopla». Estaba previsto que el Papa recibiera en audiencia a los dos representantes[112]. El 15 de febrero Pablo VI recibía a los dos delegados personales del patriarca Atenágoras. Hablando por boca de Melitón, el patriarca recordaba el encuentro en Jerusalén, «después de largos siglos de separación, de alejamiento y de aislamiento»; era una etapa en el camino hacia la unidad, que estaba siendo promovida y desarrollada ahora por las comunidades ortodoxas, como se había visto en las tres Conferencias Panortodoxas de Rodas. Se reconocía a la Iglesia católica «el mismo deseo», aunque sin mencionar al concilio Vaticano II. En cambio, Pablo VI se refería al Concilio, después de haber dicho que compartía el gozo por el encuentro celebrado en Jerusalén y la necesidad de incrementar «contactos más frecuentes y fraternales». El diálogo era un tema central en los trabajos del Concilio, así como en la reflexión de los teólogos y en la actividad de la secretaría, pero el Papa ponía el acento sobre el hecho de que únicamente a él le correspondía «decidir los caminos mejores para intensificar el diálogo entre cristianos», después de haber escuchado y haber reflexionado; la misma Secretaría para la unidad de los cristianos se hallaba en una especie de libertad condicional[113].

El 2 de abril, Bea, acompañado por J. Willebrands y P. Duprey, llegaba a Constantinopla para devolver al patriarca Atenágoras la visita de sus dos representantes efectuada al Papa de Roma; la visita, que se prolongó hasta el 5 de abril, fue la ocasión para numerosos coloquios con el patriarca y para reuniones a diversos niveles con la realidad del mundo ortodoxo[114]. En la carta de Pablo VI, entregada por Bea a Atenágoras, se

refirió a Tucci que Bea había quedado satisfecho de su reunión con Nikodim, que «insistió en el hecho de que la actitud rusa de aplazar al diálogo oficial entre la Ortodoxia y Roma está justificada principalmente por la falta de preparación psicológica por parte ortodoxa». La expresión «ángeles custodios» se encuentra en esta nota (D-Tucci, 6 y 10 de enero de 1965).

112. Para informes sobre la visita de los dos representantes del Patriarca, cf. *Il soggiorno romano e le visite ufficiali della Delegazione Ortodossa*: OssRom (17 de febrero de 1965) 1; *Il soggiorno romamo della delegazione di Costantinopoli*: OssRom (18 de febrero de 1965) 2. Cf. además *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/1 (1965) 500-504, y DC 47 (1965) cols. 385-390. El discurso, en lengua francesa, del Papa a los dos representantes del Patriarca y la traducción italiana de la carta, escrita en griego, de Atenágoras del 25 de enero, así como la respuesta del papa Montini del 31 de marzo, pueden verse en IdP, 90-94, en Irénikon 38 (1965) 114-118, y en La Scuola Cattolica 93 (1965) 180s. Una breve reconstrucción del acontecimiento puede verse en Martano, *Athenagoras il patriarca (1886-1972)*, Bologna 1996, 479.

113. Desde este punto de vista es ejemplar el hecho de que el 10 de mayo de 1965, en una reunión de la secretaría, Bea refirió que había hablado largo y tendido con el Papa acerca del esquema sobre las religiones no cristianas, presentando también los comentarios recogidos por Willebrands y Duprey durante su viaje a Oriente. El Papa dejaba en libertad a la secretaría para moverse, pero se reservaba la facultad de intervenir, si viera la necesidad de hacerlo, en un segundo momento (JCng, 10 de mayo de 1965).

114. Sobre la visita de Bea, cf. *Il Card. Bea a Costantinopoli per restituire la visita al Patriarca Athenagora*: OssRom (4 de abril de 1965) 6, e *Il discorso del Patriarca Athenagoras in risposta all'indirizzo del Card. Bea*: OssRom (10 de abril de 1965) 2. En cambio, la CivCat les dedicaba unas pocas líneas, remitiendo a la crónica de Le Missioni Cattoliche 94 (1965) 259-261, y al artículo *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 607. DC publicó una crónica de la visita, la carta de Pablo VI a Atenágoras, los discursos

decía que «la solicitud por contribuir a la restauración de la unidad entre todos los cristianos había sido uno de los principales motivos que habían impulsado [a Juan XXIII] a convocar el concilio Vaticano II». Se trataba de una «solicitud» que era común a Pablo VI y a todos los padres conciliares, como lo demostraba el decreto *Unitatis redintegratio*, que se hallaba «totalmente impregnado de la voluntad de diálogo y de la convicción de la necesidad de crear las condiciones propicias y una atmósfera favorable para el fructífero desarrollo de ese diálogo». Se estaba iniciando un período de diálogo y de colaboración, gracias a los impulsos procedentes de todos los cristianos que tendían hacia esta misma dirección, y el envío de la delegación, presidida por Bea, quería ser una señal concreta de la voluntad de la Iglesia católica de aportar su propia contribución a la creación de nuevas relaciones entre las comunidades cristianas[115].

La visita de Bea fue seguida por una larga serie de polémicas, procedentes no sólo del mundo eclesiástico. En efecto, el gobierno y la prensa de Turquía se enzarzaron contra Atenágoras y suscitaron de nuevo la posibilidad de expulsarlo del Fanar, porque pensaban que la visita había puesto en duda el carácter nacional y religioso del patriarca ecuménico de Constantinopla, desplazando su figura a un plano internacional. Frente a tales ataques, el patriarca recibió el apoyo de extensos sectores de Occidente y de la Ortodoxia, y la situación fue mejorando lentamente[116].

A pesar de las palabras y de las acciones de Pablo VI, que estaba decidido a dirigir el desarrollo de las relaciones con los demás cristianos no católicos[117], las iniciativas adoptadas por los ortodoxos en la primavera de 1965 seguían siendo importantes, tanto más si tenemos en cuenta las controversias que habían acompañado a la última Conferencia Panortodoxa de Rodas, del 1 al 15 de noviembre de 1964, cuando el anuncio de una posible presencia de Bea en Rodas había creado fricciones y sospechas entre los cristianos, principalmente por parte de algunos miembros del Consejo mundial de Iglesias, que seguían teniendo miedo de que se llegara a un acuerdo entre católicos y ortodoxos que excluyera a los miembros de las Iglesias de la Reforma[118].

de Bea y de Atenágoras con ocasión de su reunión, y el discurso de Bea a los estudiantes de Halki (DC 47 [1965] cols. 775-786). Una primera reconstrucción histórica que vaya más allá del punto de vista histórico y que no sea una simple constatación desnuda del hecho, puede verse en Martano, *Athenagoras*, 479s.

115. *La lettera del Santo Padre Paolo VI al Patriarca Ecumenico Athenagoras*: OssRom (9 de abril de 1965) 1; la carta se ofrece también en *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 607s. Del manuscrito de un discurso de Bea del 3 de abril en presencia de Atenágoras, informa Schmidt en la *Bibliografia del cardinale Agostino Bea* (cf. Schmidt, *Agostino Bea*, 113).

116. Algunas informaciones sobre los ataques contra Atenágoras y sobre los mensajes de solidaridad que recibió, pueden verse en *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 414-416.

117. El día 1 de abril Pablo VI recibió al secretario del sínodo del Patriarca ortodoxo de Jerusalén, y con esta ocasión subrayó la importancia de buscar la unidad entre los cristianos; el día 24 se reunió con una delegación de peregrinos anglicanos que se hallaban camino de Jerusalén, y el 26 del mismo mes, durante una audiencia, dio a conocer que había enviado una delegación, presidida por Bea, a las Iglesias orientales. La prensa vaticana concedía amplio espacio a la actividad del Papa en el terreno ecuménico; además de las informaciones aparecidas en el OssRom, acompañadas alguna vez por fotografías de las reuniones del Papa con los representantes de otras comunidades cristianas, cf. *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 607-611.

118. En aquella ocasión los rumores recogidos por Visser't Hooft referían de manera especial el acontecimiento de la supuesta invitación; en efecto, la prensa se había apresurado a difundir la noticia de la invitación dirigida a Bea para que participara en la reunión de Rodas. Bea había recibido un telegrama firmado por el

c) *El Papa y los esquemas*

Ahora bien, no era sólo en el campo ecuménico donde Pablo VI se inclinaba a gestionar de modo directo iniciativas y proyectos, reduciendo de hecho la autonomía de los organismos encargados del desarrollo del diálogo entre la Iglesia católica y los demás cristianos, sino que esto sucedía en grado mayor en relación con la labor del Concilio. La actitud del Papa no representaba una novedad, si tenemos en cuenta los acontecimientos de 1964, desde el envío en el mes de mayo de la serie de *modi* a la Comisión Doctrinal para la revisión del *De ecclesia* hasta la «semana negra». La novedad residía en el clima que se había creado en las comisiones conciliares ante la posibilidad de una intervención del Papa, si el texto redactado fuera considerado por el Pontífice y por su entorno como algo que no se ajustaba a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia. Tal clima impulsaba a los redactores de los esquemas a una especie de autocensura para evitar desaprobaciones o aplazamientos, y por otra parte impulsaba a los adversarios de la orientación de la mayoría conciliar a enviar al Papa apelaciones, peticiones, *vota*, con los cuales pudieran influir en la redacción de los esquemas. Se trataba, pues, de saltar por encima de las comisiones, dirigiéndose directamente a Pablo VI. Ejemplos de esta última postura fueron las peticiones de P. D. Anfosso[119] y de L. P. Perantoni[120], dirigidas

obispo de Rodas, por indicación explícita del Patriarca ecuménico. Bea, a través de Dell'Acqua, había informado del telegrama al Papa, a fin de saber qué es lo que tenía que hacer. Pablo VI habría respondido que «no era cortés el rehusar. Escribiré un mensaje especial del que Vos seréis portador». Para conocer mejor las razones y la naturaleza de la invitación, Duprey fue enviado a Oriente. Pero Atenágoras en Constantinopla y el obispo de Rodas en Atenas le dijeron que no sabían nada de la invitación hecha a Bea. Al final se llegó a la conclusión de que el secretario del arzobispo había enviado un telegrama a Bea, como presidente de la secretaría, para que se enviara a Rodas a un «periodista». Duprey se negó a regresar a Constantinopla para exponer la situación a Atenágoras. Borovoy, al ser preguntado por Duprey, había dicho que Bea era siempre bienvenido, pero que su presencia en Rodas sería inoportuna, porque en Rodas las Iglesias ortodoxas debían discutir acerca de la naturaleza y de la posibilidad de un diálogo entre ellas y la Iglesia de Roma, pero que no iban a iniciar ellas el diálogo. La presencia de Bea sería interpretada como una presión y, por tanto, era preferible enviar a un sacerdote, afirmando que el cardenal alemán se hallaba fatigado o enfermo. Visser't Hooft se quedó con la duda de que el incidente hubiera sido causado de forma premeditada. En todo caso, el Consejo mundial de Iglesias había aceptado la invitación a enviar un observador, y Visser't Hooft había encargado de ello a Nissiotis (W. Visser't Hooft, *Confidential. Concerning Cardinal Bea and the Rhodes meeting*, 27 de octubre de 1964, p. 1 [Consejo mundial de Iglesias, ACO 994.1.13/3-14]). Para una crónica de la conferencia, cf. C. J. Dumont, *La terza conferenza pan-ortodossa di Rodi*: OssRom (28 de noviembre de 1964, p. 2), y G. Dejaifve, *La conferenza panortodossa di Rodi*: CivCat 115/4 (1964) 460-463, y D. O. Rousseau, *La IIIe Conférence panorthodoxe de Rhodes*: Irénikon 38 (1964) 487-507. Se ofrecen también algunas reflexiones sobre la conferencia en *L'Oriente cristiano dopo la Conferenza panortodossa di Rodi*: OssRom (27 de noviembre de 1964) 4. Finalmente, cf. también Schmidt, *Agostino Bea*, 530-532.

119. El 10 de enero de 1965 Anfosso dirigió una solicitud a Pablo VI pidiendo que en el esquema *De religiosis* se insertara una declaración que permitiera el acceso al sacerdocio por parte de los hermanos Maristas, dedicados a la enseñanza. Dado el carácter del tema, resulta evidente que la importancia de tal petición residía en el proceso de revisión que se presuponía en la presentación, es decir, en la posibilidad de una intervención del Pontífice que se saltara los trabajos de la comisión competente (La carta de Anfosso se encuentra en los Documentos de Lercaro, 1064a; una segunda carta dirigida a Pablo VI y a los padres conciliares, con el texto de la petición, se halla en los Documentos de Lercaro, 1064b; una nota de D. Anfosso puede verse en los Documentos de Lercaro, 1064c).

120. El 26 de abril de 1965 Perantoni, arzobispo de Lanciano, dirigió a Pablo VI observaciones sobre el *De religiosis*, y dos días después Dell'Acqua se las transmitió a Felici para que fueran tenidas en cuenta en la revisión del esquema (AS V/3, 213-216).

directamente al Papa durante los primeros meses de 1965, precisamente para conseguir cambios en el esquema que se hallaba todavía en discusión.

Sin embargo, Pablo VI no necesitaba tales solicitudes para hacer que se escuchara su propia voz durante la redacción de los esquemas. En efecto, en la primavera de 1965, el Papa pidió que emitieran *vota* algunas personas que no estaban implicadas en el Concilio, y lo hizo así para someter a una especie de control la labor de las comisiones[121]. Dio a conocer que se hallaba personalmente insatisfecho por el modo con que se procedía a la redacción de algunos esquemas, y más que nada en relación con el esquema XIII[122]; sugirió formas y contenidos para la revisión, imponiendo la inserción de algunos temas e indicando el modo de tratarlos[123]. Al mismo tiempo, Pablo VI invitaba a miembros acreditados de la Comisión Doctrinal a que le sometieran directamente a él sus dudas y sus problemas, de modo que quedara activada una especie de consulta continuada durante la redacción y revisión de los esquemas[124].

En esta situación no debe pasarnos inadvertida la serie de intervenciones en publicaciones periódicas por parte de teólogos que, según la opinión general, se hallaban muy cerca de las posturas de Pablo VI, de manera que se decía incluso que esos teólogos eran los inspiradores de las posturas del Papa. Estas intervenciones se referían a algunos temas, como la definición de las relaciones entre el Pontífice y los obispos, temas que se hallaban presentes en los documentos aprobados durante el tercer período, influyendo así en el debate sobre la recepción de los mismos e invitando asimismo, de manera más o menos explícita, a seguir una determinada trayectoria teológica en la redacción de los esquemas que todavía debían aprobarse[125].

Las intervenciones de Pablo VI adquirían una importancia especial a la luz del debate que se estaba desarrollando, y no sólo en el mundo cristiano, en torno a Juan XXIII[126]. Una parte influyente de la opinión pública identificaba cada vez más al papa

121. El día 1 de febrero Gagnebet informaba a Congar que el Papa había pedido a Maritain que formulara *vota* sobre la verdad y sobre la libertad religiosa (JCng, 1 de febrero de 1965).

122. Pablo VI hizo comentarios sobre esto durante una audiencia concedida a Charue (J-Charue, 10 de febrero de 1965); en otra audiencia hizo los mismos comentarios a Ancel (JCng, 10 de febrero de 1965).

123. En tal sentido Haubtmann, durante una audiencia, había recibido indicaciones muy precisas del Papa sobre la manera de abordar el tema del ateísmo en sentido pastoral. Asimismo, sobre el *De libertate religiosa* Pablo VI no permitía que dejara de escucharse su voz, dando indicaciones, con el fin de evitar, como él mismo recordaba, el verse obligado luego a intervenir, según había sucedido con el *De oecumenismo* en la víspera de su aprobación (JCng, 20 de febrero de 1965).

124. Durante una audiencia concedida a Charue, Pablo VI se había declarado contrario a una intervención directa en el aula, a fin de no echar a perder «el gozo del Concilio». A pesar de estas palabras, Charue había recibido la impresión de que en el futuro el Papa no habría tenido demasiados escrúpulos para intervenir. Pablo VI invitó a Charue a que viniera a verle más a menudo a fin de «poder trabajar juntos». La actitud del Pontífice de hallarse extraordinariamente dispuesto a intervenir suscitó numerosos interrogantes en Charue, hasta tal punto que el obispo belga anotó en su diario su intención de reunirse con Macchi para tratar de aclarar de algún modo la conducta del Papa (J-Charue, 10 de febrero de 1965).

125. Para un ejemplo de tal postura, cf. W. Bertrams, *Il soggetto del potere supremo della Chiesa*: CivCat 116/2 (1965) 568-572, y C. Colombo, *Il collegio episcopale e il primato del romano pontefice*: La Scuola Cattolica 93 (1965) 35s; este último artículo fue redactado antes de que terminara el tercer período, pero fue publicado en la primavera de 1965.

126. *Il Giornale dell'anima* fue publicado por primera vez en marzo de 1964: Juan XXIII, *Il Giornale dell'anima*, Roma 1964. Para una recensión de las frecuentes ediciones, cf. *«Il Giornale dell'Anima», rag-*

Juan con el papa del diálogo y de la paz, que había marcado el comienzo de una nueva fase en la vida de la Iglesia con su propio magisterio y con lo que había significado la apertura del Concilio. Las palabras y las acciones de este Papa habían impulsado a la Iglesia católica a situarse de una manera enteramente nueva en cuanto a las relaciones con los demás cristianos y con la sociedad. Fueron numerosas las ocasiones en las cuales se hicieron patentes los elementos renovadores de la acción del papa Roncalli para el cristianismo y para la sociedad. Entre estas ocasiones fue particularmente significativo el discurso de Lercaro, pronunciado en Roma el 23 de febrero de 1965, en el cual el cardenal italiano acentuó la importancia del magisterio del papa Juan y la necesidad de profundizar en él. A pesar de que Lercaro no había leído en público la parte de su discurso en la cual proponía que el papa Roncalli fuera canonizado en el Concilio, su exposición despertó un amplio eco y suscitó reacciones diversas[127]. Un sector del mundo católico respondió positivamente a la postura de Lercaro en su discurso, que acentuaba el carácter innovador y ejemplar del magisterio y de la persona del papa Roncalli.

Pero las respuestas de otro sector del mundo católico no fueron igualmente positivas. En realidad no faltaron las voces que reclamaban que se puntualizara y se «corrigiera» la interpretación del magisterio de Roncalli, en particular la doctrina de la *Pacem in terris*. Eran voces que se escuchaban principalmente por parte romana. *L'Osservatore Romano* y *La Civiltà Cattolica* invitaron a los fieles a no ser víctimas de las instrumentalizaciones de la persona del papa Juan, realizadas por la prensa comunista[128]. Frente a tales «operaciones de propaganda», había que prestar especial atención a la sustancial continuidad doctrinal de Roncalli con su predecesor, Pío XII, y con su sucesor, Pablo VI, y había que rechazar todas las interpretaciones que tendieran a acentuar el carácter novedoso y único del papa Juan[129].

gio di luce evangelica nel mondo: OssRom (22 de abril de 1965) 2. El *Giornale* tuvo inmediatas traducciones. Entre ellas recordaremos la versión inglesa (*Journal of a Soul*, New York 1965), de la que Moorman habló muy elogiosamente a I. Cardinale, delegado apostólico en Gran Bretaña, mientras estaba preparando una recensión del *Giornale*; para el diálogo entre Moormann y Cardinale, y para la redacción de la recensión, cf. D-Moorman (18.2.1965 y 18.8.1965). La recensión: J. Moorman, *«His name was John»: Some Reflections on the Journal of a Soul*: Heythrop Journal 6 (1965) 399-411. Sobre la suerte editorial que corrió *Il Giornale*, cf. A. Melloni, *Le problème historique de l'unité du «Journal de l'âme» de Jean XXIII*: Revue d'Histoire Ecclésiastique 83 (1988) 617-634 (versión cast.: Juan XXIII, *Diario del alma*, Madrid 2002).

127. G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*, 287-310. Por el diario de A. Nicora nos enteramos de que el discurso había sido preparado por G. Dossetti (D-Nicora, 20 de febrero de 1965). Sobre el origen de la propuesta de canonizar a Juan XXIII y sobre las reacciones a esta propuesta, cf. A. Melloni, *La causa Roncalli. Origini di un processo canonico*: CrSt 18 (1997) 607-636.

128. En noviembre de 1967 la revista marxista «Vie Nuove» dedicó un número al papa Juan, subrayando el carácter innovador y revolucionario de su pontificado, durante el cual se había realizado un diálogo entre la Iglesia de Roma y la sociedad, en particular con el mundo comunista. Salieron al paso de tal interpretación una nota no firmada del diario vaticano, *Le testimoniance di Giovanni XXIII*: OssRom (30 de noviembre-1 de diciembre de 1964) 1-2, y un artículo de la revista quincenal de los jesuitas: G. de Rosa, *Una grave offesa alla memoria di Giovanni XXIII*: CivCat 115/4 (1964) 464-474.

129. L. Castano, *La «Pacem in terris» in un aggiornato studio*: OssRom (11 de diciembre de 1964) 2. Los días 18 y 19 de febrero tuvo lugar en Nueva York, en el Palacio de cristal de las Naciones Unidas, una reunión sobre la *Pacem in terris*; fue iniciada por un informe de H. Humphrey, vicepresidente de los Estados Unidos. El OssRom dedicó a la reunión una serie de artículos, en los cuales se repitió el tema de la correcta interpretación de la *Pacem in terris*: *Una conferenza all'ONU sulla «Pacem in terris»* (12 de febrero de 1965, p. 1); R. M., *Il magistero di pace al Palazzo di Vetro* (18 de febrero de 1965, p. 1), *Una visione della*

En medio de este clima se fue desarrollando la redacción y revisión del esquema XIII y del decreto sobre las religiones no cristianas, en los cuales se podía medir la dependencia o la distancia del Concilio con respecto al pontificado de Pío XII.

3. *La labor de las comisiones*

a) *Reorganización del trabajo*

El memorándum que Felici presentó a Pablo VI en la víspera de Navidad de 1964, con la clasificación de los esquemas entre los que debían aún discutirse, los que debían votarse y aquellos en los que había aún que votar únicamente la *expensio modorum*, reflejaba el estado de los trabajos conciliares según todo lo que se había previsto en el reglamento, y según la fase de desarrollo a la que habían llegado los distintos esquemas. Este memorándum era un intento de poner orden en la agenda conciliar, después de un período bastante confuso; éste había terminado con una semana de fuertes tensiones que habían intensificado la incertidumbre acerca de los procedimientos que debían seguirse en el Concilio. Entre las causas básicas de tal incertidumbre deben incluirse también los procesos poco felices del «Plan Döpfner», el cual, al distinguir entre esquemas «mayores» y «menores», había pedido a las comisiones de estos últimos que los reelaboraran en forma breve, como simples esquemas de «proposiciones». Tal decisión no fue recibida de forma muy favorable por los padres. El mismo Döpfner, impulsado por la conferencia de los obispos de lengua alemana y por los obispos escandinavos, había pedido desde la intersesión anterior que se introdujeran correcciones en tal proyecto, sugiriendo que las comisiones examinaran las observaciones enviadas por los padres durante el verano, y que, basándose en ellas, propusieran las enmiendas más oportunas a sus respectivos textos, antes de someterlos a votación. El resultado fue que, durante el tercer período, las comisiones fueron capaces de presentar un texto corregido y en la mayoría de los casos ampliado, diferente del que había sido enviado a los padres unos cuantos meses antes.

En septiembre, la reunión conjunta de los moderadores, de la Comisión de Coordinación y de la Presidencia del Concilio reconoció la conveniencia de que antes de la votación hubiera una breve discusión en el aula, incluso para los esquemas menores. Finalmente, el golpe definitivo para el «Plan Döpfner» llegó con ocasión de la discusión sobre el *De clericis*, cuando se decidió someter los esquemas de proposiciones a una votación preliminar acerca de la conveniencia de proceder a votaciones particulares: este hecho había abierto la posibilidad de un rechazo global de los esquemas, pero también la posibilidad de que se aceptara un nuevo procedimiento de redacción que am-

pace in terra che è dovere trasformare in realtà (19 de febrero de 1965, p. 2), *Reiterati appelli alle Nazioni per la definitiva rinuncia alla guerra* (20 de febrero de 1965, p. 1), R. M., *La «Pacem in terris»: ricerca dei mezzi per l'instaurazione della pace* (21 de febrero de 1965, p. 1), *I labori del Convengno di New York* (21 de febrero de 1965, p. 1-2), *Il convegno sulla «Pacem in terris» all'organizzazione delle Nazioni Unite* (22-23 de febrero de 1965, p. 10).

pliara probablemente los textos, con el fin de asemejarlos a los esquemas mayores. Eso es lo que sucedió al menos con dos esquemas de «proposiciones», el esquema sobre el clero y el esquema sobre las misiones, que habían sido rechazados porque, en su forma reducida, no podían tratar de manera debidamente profunda y completa acerca de temas tan importante para la vida de la Iglesia.

Así pues, desde el punto de vista de los procedimientos, cayó por tierra la distinción entre esquemas mayores y esquemas menores, que había constituido la lógica fundamental del «Plan Döpfner». Una vez abandonado ese enfoque, el memorándum de Felici distinguía entre los esquemas basándose únicamente en la fase a la que habían llegado en el proceso de redacción. Sin embargo, en el cuadro propuesto por Felici no faltaban incertidumbres y ambigüedades, debidas a que los padres conciliares no captaban siempre con la debida claridad y precisión cuáles eran las decisiones que habían sido adoptadas por la asamblea. Así, por ejemplo, el esquema *De libertate religiosa* había sido insertado por Felici entre los esquemas que debían discutirse, a pesar de que el esquema paralelo sobre las religiones no cristianas había sido votado por los padres sin requerir ulterior discusión. El esquema *De divina revelatione* y el esquema *De ministerio et vita presbyterorum*, que habían sido distribuidos conjuntamente al final del tercer período, y para los cuales había faltado el tiempo para proceder a una votación, recibieron después en el memorándum una suerte muy diversa, a pesar de su evidente paralelismo: Felici había clasificado el primero entre los esquemas sobre los que sólo había que votar, puesto que había recibido ya en septiembre una aprobación genérica de la asamblea, mientras que el otro esquema, reelaborado después de una votación negativa, era considerado como un esquema que necesitaba nueva discusión. En realidad, también el esquema sobre la revelación había sido reelaborado sensiblemente mientras tanto en el seno de la comisión, y se pensaba que en muchas partes debía ser discutido de nuevo. Pero para Felici, la votación de septiembre seguía valiendo evidentemente como aceptación definitiva por parte del Concilio, ya que él pidió a los padres de la comisión que enviaran únicamente propuestas de enmienda sobre puntos concretos. Una suerte diversa le había correspondido al esquema *De ecclesia in mundo huius temporis*, el cual había sido discutido también en el aula y cuyo texto había sido aprobado, al menos como base de ulterior elaboración, pero que, a diferencia del *De divina revelatione* y del *De apostolatu laicorum*, que se encontraban en posición semejante, se había incluido entre aquellos esquemas sobre los que había que votar todavía. En todo caso, el memorándum, una vez aprobado por la Comisión de Coordinación y por el Pontífice, constituyó el principal punto de referencia para los sucesivos procesos de redacción de los esquemas. De las diez comisiones iniciales, siete se hallaban todavía activas: la Comisión Doctrinal y las comisiones para los obispos, para el clero, para los seminarios, para los religiosos, para los laicos y para las misiones. Además, se hallaba todavía activa la Secretaría para la unidad de los cristianos, a la cual se le habían confiado los dos esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas. Finalmente, durante esta fase, la subcomisión central de la Comisión Mixta para el esquema XIII adquirió las dimensiones y la organización de una comisión relativamente autónoma[130].

130. Para entonces habían llegado a ser tres las comisiones conciliares que habían terminado sus respectivos trabajos. Después de la comisión sobre la liturgia, que había terminado el año anterior, otras dos comisio-

Todos los esquemas que se traían entre manos habían sido discutidos ya para entonces en el aula. En algunas comisiones el resultado negativo o incierto de la discusión provocó cierto cambio en los equilibrios que se habían estado manteniendo en su interior. El incremento de los miembros fue modesto durante ese período: Pablo VI añadió algunos miembros, al parecer por motivos puramente honoríficos, como en el caso de Tomasek, que fue integrado en la Comisión para el clero[131]. Tan sólo la subcomisión central de la Comisión Mixta para el esquema XIII pidió y obtuvo una ampliación de sus miembros, no sólo con la introducción de nuevos miembros procedentes de la Comisión Doctrinal y de la Comisión para el apostolado de los laicos, sino también solicitando miembros procedentes del exterior. Sin embargo, esta ampliación fue intensamente atacada por Felici, para quien los miembros exteriores no tendrían en cualquier caso derecho a voto. Además del incremento numérico, el paso de algunos miembros a la dignidad cardenalicia, con ocasión del nombramiento de nuevos cardenales en el consistorio del 22 de febrero, introdujo cambios en el equilibrio interno de las distintas comisiones[132].

nes habían acabado por completo sus respectivas tareas: la Comisión sobre las Iglesias orientales, que había visto aprobado su esquema, y la Comisión sobre los sacramentos, que había visto cómo se iban reduciendo progresivamente sus propias competencias hasta que también el último esquema que le quedaba, el esquema sobre el matrimonio, llegó a ser eliminado del orden del día conciliar y su materia quedó reservada para el Pontífice.

131. En su mayor parte, la adición de miembros se efectuó para cubrir los puestos que habían quedado vacantes por fallecimientos que se habían producido durante los meses de la intersesión: en la comisión para las misiones, M. Rossell y Arellano, arzobispo de Guatemala, fue sustituido por G. Mahon, superior general de la Compañía de San José de Mill Hill para las Misiones extranjeras (cf. AS VI/3, 636); en la comisión para los obispos, L. Mathias, obispo de Madrás, que había fallecido a comienzos de agosto de 1965, fue sustituido por C. M. Himmer, obispo de Tournai; en la Secretaría para la unión de los cristianos, el anciano A. Rotta, fallecido en febrero de 1965, fue sustituido por el obispo titular de Edesa, L. Centoz. Hubo un cambio más claro en la Comisión para los religiosos, en la cual habían causado baja E. Daly, obispo de Des Moines, el P. B. Reetz, presidente de la congregación benedictina de Beuron, el P. J. Janssens, superior general de la Compañía de Jesús, y el P. R. Ziggiotti, rector general de los Salesianos de San Juan Bosco, y habían ingresado en el puesto de ellos el obispo de Linares, F. A. Salinas, el obispo de Cork y Ross, C. Lucey, el nuevo superior general de los jesuitas, P. P. Arrupe, y el nuevo rector general de los Salesianos de San Juan Bosco, P. L. Riccieri. En cambio fueron muchos los nuevos nombramientos entre los expertos: en la lista oficial no aparecía más que una decena de nombres (entre los cuales se hallaban el de G. Bevilacqua, fallecido a comienzos de mayo de 1965, poco después de recibir la púrpura cardenalicia, los de P. Brezanoczy, G. Michiels, A. Sabatini y del P. A. Trapé), pero a éstos se añadieron una treintena: los nombres de L. Alting de Gesau, M. Cottier, G. D'Ascenzi, D. Dietz, D. Dubarle, B. Ebben, A. Freschi, T. Gallagher, A. Gibson, G. Martegani, M. Hiret, P. Kenneth, M. Manteau-Bonamy, G. Massimi, V. Miano, J. Mouroux, H. Müheln, M. Nicolau, L. Novarese, C. Pagani, A. Ryan, M. Schierano, H. Schürmann, G. Sessolo, J. Shea, L. K. Sook, P. Surlis, J. Swain, E. Van Straelen, W. Volkmann y M. Zalba. Algunos nombres nuevos estaban destinados para formar parte de los órganos rectores del Concilio: el 5 de marzo de 1965 el obispo auxiliar de París, J. Le Cordier, fue nombrado subsecretario del Concilio en lugar de J. Villot, que había sucedido a P. Gerlier en la sede episcopal de Lyón (cf. la carta de nombramiento en los Documentos de Le Cordier, 1123). L. Cordier, juntamente con los demás subsecretarios, tomaba parte también en las reuniones de la Comisión de Coordinación. El 25 de mayo de 1965, L. Shehan, arzobispo de Baltimore, fue nombrado para el Consejo de presidentes, en lugar del arzobispo de Chicago, cardenal A. G. Meyer, que había fallecido el 7 de abril (cf. la carta de nombramiento en AS V/1, 15). Para el oficio de maestro de ceremonias, E. Dante, que había sido nombrado cardenal en el consistorio de febrero de 1965, fue sustituido por Salvatore Capoferri, director interino de la prefectura de ceremonias pontificias. Para estos datos consúltese la breve publicación preparada por la secretaría del Concilio, *Commissioni conciliari*, 4ª ed., Roma (T.P.V.), 17 de septiembre de 1965.

132. Fueron cuatro los miembros de la secretaría elevados a la púrpura cardenalicia: J. M. Martin (Rouen, Francia), L. J. Shehan (Baltimore, Estados Unidos), L. Jaeger (Paderborn, Alemania) y J. C. Hee-

Los cambios más significativos tenían que ver, más bien, con el hecho de que muchas comisiones recurrieran a nuevos expertos. Puesto que casi todos los esquemas habían experimentado críticas por la falta de profundidad de sus bases teológicas, se produjo una extensa búsqueda de personas capaces de ofrecer refuerzo teológico durante la reelaboración de los esquemas. Por lo demás, la conclusión del trabajo sobre el *De ecclesia*, aprobado ya definitivamente por el Concilio, y la fase de redacción muy avanzada en que se hallaban los demás documentos más teológicos, como el *De divina revelatione*, permitió una mayor disponibilidad por parte de los teólogos que hasta aquel momento habían trabajado para la Comisión Doctrinal. En todo caso, fue también significativa la intervención de las más importantes conferencias episcopales, a las que las comisiones recurrieron para obtener indicaciones sobre teólogos, o que espontáneamente adoptaron un papel más activo para que en las diversas comisiones se encontrara presente algún teólogo cercano a ellas. En algunas comisiones, especialmente en la Comisión para el apostolado de los laicos y en la subcomisión central de la Comisión Mixta, se dejó sentir la solicitud en favor de una contribución directa de laicos, los cuales intervinieron efectivamente en buen número en los trabajos de redacción.

En cualquier caso, el recurso a nuevos teólogos constituía un intento explícito por parte de algunos sectores de cierta comisión por abrir de nuevo la cuestión acerca del enfoque básico del documento. Fue típica en este sentido la contienda que se armó en la Comisión para las misiones en torno al nombre de Congar, que era querido como experto por algunos y apoyado por la Conferencia episcopal francesa, pero a quien se oponía explícitamente Agagianian, el presidente, consciente de que la aportación de Congar habría significado cuestionar todo el enfoque del esquema. Fue también importante el esfuerzo de algunos miembros de la subcomisión central de la Comisión Mixta sobre el esquema XIII por lograr que intervinieran en su tarea algunos teólogos alemanes como Rahner, Ratzinger, Grillmeier y Semmelroth; la finalidad era prevenir las desconfianzas de los obispos de lengua alemana, que no habían dejado ya de expresarse en los meses anteriores en relación con el esquema. La subcomisión central quería que interviniera también Philips por su especial capacidad para actuar como mediador, y también por la autoridad que había adquirido al trabajar en el esquema *De ecclesia*.

Entre los teólogos que más activamente trabajaron durante los meses de la intersesión sobresale la figura de Congar. Este período fue el de su dedicación más intensa al Concilio, aquel en que, tal vez no de manera llamativa pero sí bastante incisiva, él fue capaz de imprimir un sello significativo a un impresionante número de documentos. En efecto, Congar participó a un mismo tiempo en la reelaboración de los esquemas sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, sobre la libertad religiosa, sobre las religiones no cristianas, sobre el clero y en aquel que trataba sobre las mi-

nan (Westminster, Inglaterra); fueron tres los miembros de la Comisión Doctrinal: E. Florit (Florencia, Italia), M. Roy (Québec, Canadá), F. Šeper (Zagreb, Yugoslavia); tres los miembros de la Comisión para el clero: T. B. Cooray (Colombo, India), W. Conway (Armagh, Irlanda), A. Rossi (São Paulo, Brasil), uno de la Comisión para los laicos: A. Herrera y Oria (Málaga, España), pero fue nombrado también cardenal J. Cardijn, uno de los expertos consultores de esa comisión; uno de la Comisión para los seminarios: G. Colombo (Milán, Italia), y uno de la Comisión para los obispos: O. McCann (Ciudad del Cabo, Sudáfrica).

siones[133]. En su diario, Congar hizo notar lo difícil y agotadora que resultaba esta intervención tan extensa. A diferencia de otros teólogos que estaban acostumbrados a trabajar en un documento desde el comienzo del Concilio, y que habían desarrollado lazos recíprocos en su labor conjunta, Congar se sentía como un invitado de fuera en todas las comisiones, e incluso cuando adoptaba un papel decisivo como fuente de ideas, se sentía al final –casi siempre– como una persona aislada. No obstante, precisamente por esto, él podía jactarse de tener una visión de conjunto verdaderamente excepcional de los trabajos del Concilio, una visión que podía compararse únicamente con la que tenía el grupo de teólogos belgas en su totalidad. No por casualidad Congar admiraba la capacidad de los belgas para lograr una presencia importante en cada una de las comisiones.

También durante estos meses de intersesión, la labor de las comisiones estuvo sensiblemente condicionada por los plazos máximos impuestos por la secretaría general. Hasta la reunión de la Comisión de Coordinación en diciembre de 1964, la incertidumbre sobre la fecha prevista para la apertura del próximo período conciliar representó un fuerte elemento de disgusto, porque confería un carácter más bien aleatorio a cualquier programación interna del trabajo. Dos fechas sirvieron en general como puntos de referencia con respecto al futuro período: la del 31 de enero, indicada por Felici a diversas comisiones como la fecha límite para la aceptación de las observaciones y de los *modi* de los padres, y la del 11 de mayo, fecha de la convocatoria de la Comisión de Coordinación.

Todas las comisiones habían reemprendido inmediatamente su labor, después de la discusión y de la votación en el aula de los respectivos esquemas; para los textos discutidos entre finales de septiembre y la primera mitad de octubre había sido posible generalmente preparar nuevas redacciones antes de que finalizara el tercer período, aunque después no hubiera sido posible discutirlos o votar sobre ellos. Sobre tales esquemas, como sobre los demás, los padres conciliares estaban invitados a enviar observaciones y a proponer *modi*. Los meses de diciembre y de enero fueron para casi todas las comisiones un período de reposo, en espera de recibir las observaciones escritas por los padres y la recopilación de las mismas por parte de las respectivas secretarías de las comisiones. Durante ese período, la labor se realizó únicamente a nivel oficioso, con reuniones e intercambios de opiniones entre los diversos expertos u obispos. Sin embargo, fueron momentos importantes para las sucesivas etapas de la redacción, especialmente en lo que respecta a los esquemas que debían ser refundidos enteramente, porque precisamente durante esos meses se sentaron las bases para la nueva redacción.

Los procedimientos para el trabajo dentro de las comisiones habían adquirido para entonces una forma fija: de la recogida y clasificación de las observaciones y de los *modi* se pasaba al examen por parte de los expertos, al envío a las subcomisiones y a la discusión en comisión plenaria. Durante los primeros meses de 1965 se desarrolló la primera fase del trabajo: la subcomisión para las misiones se reunió a mediados de enero

133. Colaboró también, aunque de manera más marginal, en la labor de otras comisiones, como la Comisión sobre los seminarios. Cf. A. Melloni, *Yves Congar al Vaticano II. Ipotesi e linee di ricerca*: Rivista di Storia della Chiesa in Italia 50/2 (1996) 516-520.

(del 12 al 16 de enero); en febrero las subcomisiones para el esquema XIII se reunieron por vez primera (en Ariccia del 1 al 6 de febrero, y en Roma del 8 al 12 de febrero), luego lo hizo el grupo de expertos que trabajaban en el esquema sobre los religiosos (del 12 al 23 de febrero), y las subcomisiones de la Secretaría para la unidad de los cristianos que trabajaban en los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas (del 19 al 28 de febrero). En marzo se reunieron la subcomisión para los religiosos (del 9 al 12 de marzo), los expertos que trabajaban sobre el *De sacerdotibus* (del 22 al 27 de marzo), los *De educatione* (del 23 al 30 de marzo) y los *De seminariis* (del 29 de marzo al 3 de abril).

Después de que las subcomisiones hubieron preparado el trabajo, se reunieron en sesiones plenarias las respectivas comisiones, haciéndolo unas veces inmediatamente y otras veces al cabo de algunas semanas. En su mayor parte esas reuniones se celebraron entre marzo y abril, pero la Comisión para el apostolado de los laicos celebró ya una primera reunión a finales de enero. A comienzos de mayo se reunió la Secretaría para la unidad de los cristianos (del 1 al 5 de marzo). Entre finales de marzo y comienzos de abril se reunieron casi simultáneamente la Comisión Mixta para el esquema XIII (del 29 de marzo al 7 de abril), la Comisión para el clero (del 29 de marzo al 1 de abril), la Comisión para las misiones (del 29 de marzo al 3 de abril), y por segunda vez la Comisión para el apostolado de los laicos (del 3 al 6 de abril)[134]. Se reunieron un poco más tarde la Comisión para los seminarios (del 26 de abril al 4 de mayo), la Comisión para los religiosos (del 27 de abril al 1 de mayo) y, con mucha proximidad a la reunión de la Comisión de Coordinación, lo hizo también, por segunda vez, la Secretaría para la unidad de los cristianos (los expertos se reunieron del 3 al 8; mientras que la comisión lo hizo del 10 al 15 de mayo).

Para las comisiones que debían elaborar nuevos esquemas, el límite del plazo de que disponían estaba fijado por la convocatoria de la Comisión de Coordinación, cuya reunión estaba prevista para los días 11 y 12 de mayo. En efecto, los esquemas tenían que haber sido examinados, ya sea por dicha comisión o bien por el Pontífice, antes de ser enviados a los padres. Inicialmente se pensaba que también los demás esquemas tendrían que ser enviados a los padres conciliares durante el verano. Esta expectativa forzó a algunas comisiones, en particular a la Comisión para los seminarios, a revisar el propio programa de trabajo, decidiéndose a anticipar a la primavera la sesión plenaria que, en cambio, el presidente Pizzardo hubiera preferido aplazar hasta el siguiente período conciliar. En realidad, estos esquemas no fueron enviados a los padres, sino que les fueron distribuidos a su llegada a Roma en septiembre. La Comisión para los obispos fue la única que no se reunió durante los meses de la intersesión. Por lo demás, dicha comisión había realizado ya durante el tercer período la *expensio modorum*, y la única tarea que le quedaba por hacer era la redacción de un informe explicativo, cuya elaboración se había confiado a la secretaría. Esto no evitó, sin embargo, que también en torno al esquema sobre los obispos fueran madurando durante aquellos meses tensiones e incertidumbres acerca del resultado final.

134. Parece que Pablo VI había pedido que no se celebraran reuniones durante el Congreso mariano internacional, celebrado en Santo Domingo entre los días 23 y 25 de marzo de 1965; esto obligó a algunas comisiones a revisar en el último momento sus programas de trabajo.

La petición de Pablo VI de ver las nuevas redacciones antes de que éstas fueran enviadas a los padres, incluso cuando se hallaban todavía en fase de elaboración, constituyó una carga pesada para algunas comisiones, tanto más cuanto que tal petición se tradujo en una constante atención a los trabajos de las comisiones, unos trabajos que el Pontífice fue siguiendo muy de cerca a través de Carlo Colombo, su teólogo de confianza, y por medio de una serie de frecuentes audiencias concedidas a obispos y expertos. Durante el tercer período, dos episodios habían impulsado a Pablo VI a ejercer un control mayor sobre el trabajo de las comisiones. Uno de ellos fueron las vicisitudes del esquema sobre las misiones, durante cuya discusión él había querido hallarse excepcionalmente presente en el aula con una declaración en favor del esquema, el cual, no obstante, fue rechazado por los padres conciliares. El otro episodio consistió en los problemas en torno al esquema sobre el ecumenismo, cuyo texto él no llegó a ver sino después de la votación, unido al hecho de que las peticiones de modificación que el Papa había propuesto a la secretaría aparecieran ante muchos como una imposición con graves repercusiones psicológicas en el aula y con juicios negativos por parte de la opinión pública. Pero la voluntad de Pablo VI de controlar de modo más directo los trabajos conciliares, y de intervenir personalmente con su propio juicio y su propia autoridad, aparecía ya claramente aun aparte de tales episodios.

Junto al mayor protagonismo de Pablo VI, habrá que señalar también el aumento de la función de control ejercida por el secretario general Felici. Tal incremento iba acompañado por la simétrica reducción de la importancia de la Comisión de Coordinación, la cual pareció que durante este período había perdido gran parte de su autonomía, limitándose generalmente a aprobar decisiones adoptadas ya por el secretario general de acuerdo con el Pontífice. El hecho de que se sustrajera a la Comisión de Coordinación la posibilidad de emitir un juicio sobre el valor de los esquemas condujo durante esta fase a una progresiva marginación de su función directiva. Por otra parte, la ausencia durante la intersesión del colegio de los moderadores, el cual durante los períodos de sesión conciliar constituía indudablemente un fuerte punto de referencia para el Concilio y para el Pontífice mismo, dejaba en manos de Felici una libertad particularmente amplia de acción y de control.

El tercer período había marcado otro paso importante en el desarrollo de los trabajos conciliares, porque se habían abordado temas que no se referían ya únicamente a la fe eclesial y a la vida interna de la Iglesia, sino también a importantes problemas del mundo contemporáneo. Tal cosa había sucedido no sólo con el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, sino también con otros, como eran los esquemas sobre la libertad religiosa, sobre las religiones no cristianas y sobre la educación cristiana. La definitiva aprobación de la constitución *Lumen gentium* acentuó la importancia de este paso. Por lo demás, no se trataba sólo de que eran distintos los temas abordados, sino del hecho de que se estaba desarrollando una diferente perspectiva en la manera de afrontarlos y discutirlos. Por ejemplo, había sido significativa la evolución interna del esquema sobre las escuelas católicas, que precisamente durante el tercer período había cambiado su propia perspectiva, adoptando como eje central el derecho a la educación, y lo había hecho precisamente porque, según la comisión que se encargaba de su ela-

boración, se trataba de un tema crucial para el mundo moderno, de un tema que era más extenso y urgente que el problema particular de las escuelas católicas. Al ponerse a examinar los problemas de los derechos humanos, del control de la natalidad, del hambre en el mundo, de la guerra nuclear y de la carrera armamentista, de la libertad religiosa y del judaísmo, los padres habían abierto para el Concilio una perspectiva que en parte era nueva con respecto a la perspectiva adoptada en los períodos anteriores. El modelo de Concilio que se fue reafirmando durante esta fase era diferente de los modelos propuestos y experimentados hasta entonces, y se hallaba caracterizado en su mayor parte por el predominio concedido a la idea de la reforma de la Iglesia. El nuevo modelo, por otro lado, consideraba al Concilio como un órgano de la Iglesia que quería expresarse, con la autoridad de la fe o incluso con la sola autoridad moral, acerca de los problemas del mundo en aquella especial coyuntura histórica. Inevitablemente, a causa de la atención que el Concilio dedicaba a estos temas, fue intensificándose durante la intersesión la atención externa prestada a las comisiones, no sólo la que se expresaba en el clamor de la opinión pública, sino también aquella otra atención, más explícitamente política, de los Estados y de las diplomacias internacionales, que se fue haciendo cada vez más incisiva hasta el final del Concilio.

b) *La Comisión Doctrinal y la Comisión Mixta para el esquema XIII*

Con la terminación de los trabajos sobre el *De ecclesia*, la agenda de la Comisión Doctrinal consistía de manera esencial en corregir el esquema sobre la revelación y en reelaborar el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. En este último caso colaboraba con la Comisión para el apostolado de los laicos, con la cual constituía la Comisión Mixta específica a la que había sido confiado el esquema. Puesto que los dos documentos se hallaban en fases diferentes de maduración, el grupo de trabajo que se ocupaba del texto sobre la revelación estuvo decididamente menos ocupado, y de hecho no se reunió durante todos los meses de la intersesión. Sin embargo, no fueron meses tranquilos para el esquema, porque, a consecuencia de que diversos grupos de la minoría conciliar volvieran a tomar la iniciativa, el esquema nuevamente fue objeto de serios ataques que inquietaron gravemente a Florit y a Charue, los dos presidentes de la subcomisión. En cuanto al esquema XIII, el número de miembros de la Comisión Doctrinal que se ocuparon de él durante los meses de la intersesión se duplicó, pasando de cuatro a ocho, al mismo tiempo que los expertos se dedicaban intensamente a trabajar en él. Sin embargo, la tendencia explícita de la subcomisión central de la Comisión Mixta de situarse a sí misma como la primera y la última instancia en el proceso de la redacción, hizo que fuera menos visible la función propia de la Comisión Doctrinal. De hecho, durante la intersesión la Comisión Doctrinal fue llamada a reunirse únicamente con ocasión de la sesión plenaria de la Comisión Mixta, entre finales de marzo y comienzos de abril de 1965. Además, nuevamente a comienzos de abril, la Secretaría para la unidad de los cristianos recurrió a la Comisión Doctrinal para pedirle su opinión sobre el esquema acerca de la libertad religiosa. Pero la presidencia pensó que era im-

posible convocar de nuevo una reunión de la comisión en un espacio tan breve de tiempo como el exigido por la secretaría, y decidió consultar únicamente a sus miembros por vía epistolar.

1) El esquema sobre la revelación

La nueva redacción del esquema *De divina revelatione* había sido elaborada por la subcomisión después la discusión en el aula, y había sido aprobada, no sin algunas dificultades, por la Comisión Doctrinal en la reunión plenaria celebrada los días 10 y 11 de noviembre de 1964. El esquema fue distribuido a los padres el día 20 de noviembre, como un documento preparado ya para su votación, pero demasiado tarde para que dicha votación pudiera efectuarse antes de la clausura del tercer período[135].

Al anunciar que no tendría lugar la esperada votación, Felici había pedido que, al igual que lo sucedido con otros esquemas, los padres enviaran sus observaciones no más tarde del 31 de enero de 1965. Inicialmente él había hablado de «observaciones», pero más tarde se corrigió a sí mismo precisando que los padres debían enviar directamente *modi*, es decir, propuestas de enmienda en puntos concretos[136].

135. Sobre las vicisitudes en la historia de la redacción del esquema *De divina revelatione*, cf. especialmente H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Würzburg 1993, y R. Burigana, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998. El esquema conservaba inalterada la división en seis capítulos del texto que había sido discutido en el aula. Después de un proemio, el capítulo primero trataba, con conceptos generales, acerca de la naturaleza y el objeto de la revelación, sobre el cristocentrismo de toda la revelación y sobre la necesidad de la fe para la correcta comprensión de la revelación. El capítulo segundo abordaba la cuestión más controvertida: la de las relaciones entre la revelación y la tradición. El capítulo tercero se ocupaba, en cambio, de la inspiración divina de la Sagrada Escritura, y trataba de los problemas relativos a la verdad de las distintas afirmaciones bíblicas y de la legitimidad de las interpretaciones exegéticas histórico-críticas. Venían finalmente los capítulos sobre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, y sobre el lugar de la Sagrada Escritura en la Iglesia. Desde marzo de 1964, la subcomisión se había organizado dividiéndose en dos grupos de trabajo: el primero, presidido por Florit, se ocupaba del proemio y de los dos primeros capítulos del esquema; el segundo, presidido por Charue, se ocupaba de los otros cuatro capítulos. Betti y Kerrigan eran los respectivos secretarios. Se dispuso que los dos grupos volvieran a actuar para la corrección del esquema, después de la discusión del mismo; cf. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 354-361, y Vilanova, *La intersesión (1963-1964)*, en HV 3, 321, con los nombres de los componentes de los dos grupos.

136. La diferencia no carecía de importancia, porque normalmente las «observaciones» se referían a un texto que se hallaba aún en curso de elaboración, mientras que los *modi* se referían a un texto sobre el que ya se había votado y que había sido aceptado por el Concilio. Por otro lado, puesto que no había habido ninguna votación, no se podía afirmar que la nueva versión hubiera sido aceptada por el Concilio, de tal manera que hubiera que proceder únicamente a enmiendas en puntos concretos, y sobre todo, según la regla, los *modi* tenían que corresponder a votos de *placet iuxta modum* emitidos en la votación. Puesto que la asamblea no se había expresado sobre la nueva redacción, muchos pensaban que, a pesar de la rectificación de Felici, el esquema podía ser reelaborado todavía durante la intersesión. Algunos admitían que debiera ser discutido de nuevo en el aula. Esta hipótesis se hallaba prevista también en las sugerencias de Urbani con respecto a la agenda del cuarto período, enviadas a Felici con miras a la reunión de la Comisión de Coordinación del 31 de diciembre de 1964 (G. Urbani, *Suggestiones quoad Concilii labores in quarta periodo*, en AS V/3, 125s). Pero fueron algunos obispos de la minoría, especialmente los que se hallaban vinculados con el *Coetus internationalis patrum*, los que exigieron de la manera más tajante una nueva discusión; evidentemente, se sentían insatisfechos con las soluciones de avenencia adoptadas por la subcomisión, y pensaban

Muchos padres enviaron a la subcomisión observaciones numerosas y rigurosas, esperando que se las tuviera en cuenta en el momento de revisar el texto. Pero en el interior de la subcomisión predominaba la opinión de que el texto no debía tocarse, y de que había que mantener firme el difícil equilibrio al que se había llegado a través de penosas mediaciones: un texto que muchos, comenzando por Felici, consideraban como el mejor posible. La votación, se decía, quedaba simplemente aplazada. Era intenso el temor de que presiones externas obligaran a revisar el texto. A comienzos del mes de febrero Philips recibió una carta del cardenal Döpfner, en la que éste le aseguraba que la subcomisión debía limitarse a efectuar una *expensio modorum*, y que el texto sería presentado tal como estaba a la votación, juntamente con los *modi*. Cuando Congar fue informado acerca de esta carta, exclamó con alivio: «¡Eso es tan evidente! ¡Es lo jurídicamente correcto!»[137].

Esta postura había experimentado una inesperada legitimación por parte del mismo Felici, cuando él, corrigiéndose a sí mismo, había solicitado el envío de *modi*. Por otro lado, tal desarrollo dejaba en suspenso el problema de cómo debían valorarse aquellos *modi* que no correspondían aún a una votación real. La subcomisión decidió abordar la cuestión en un informe que sería incorporado al informe presentado ya juntamente con el esquema. La composición de este nuevo informe se convirtió en su principal ocupación en el trascurso de la intersesión[138].

Durante todo el mes de febrero de 1965 Tromp trabajó en la clasificación del material recibido[139]. Las críticas dirigidas contra la nueva redacción fueron más graves de lo que la subcomisión hubiera podido quizá esperar. El ataque más duro lo efectuó a principios de enero el *Coetus internationalis patrum* con una serie de observaciones presentadas por Carli y difundidas extensamente entre muchos padres conciliares[140]. Las críticas se centraban principalmente en los problemas que habían inspirado el debate y dividido a la subcomisión, cuestionando la estrategia de compromiso que se había seguido hasta entonces. Carli exigía un texto que volviera a proponer de manera más clara la continuidad de la enseñanza católica con las definiciones del concilio de Trento y del concilio Vaticano I respecto a las relaciones entre la Escritura y la tradición; discu-

que una nueva discusión permitiría recuperar aquellas posiciones doctrinales que ellos consideraban irrenunciables. La posibilidad de una nueva discusión fue rechazada por la Comisión de Coordinación, pero siguió siendo uno de los grandes temores de la subcomisión durante todos los meses de la intersesión. Todavía en el mes de mayo, Charue escribía a Florit para comunicarle las seguridades dadas por Ottaviani y por Liénart de que no habría otra votación (cf. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 375). Los temores no llegaron a desvanecerse por completo hasta el final, aunque es verdad que a mediados de septiembre, entre los rumores que circulaban acerca de la carta dirigida a Pablo VI por el *Coetus internationalis patrum*, se había difundido también el rumor según el cual el *Coetus* pedía explícitamente que el esquema volviera a discutirse en el aula (cf. D-Betti, 11-13 de septiembre de 1965).

137. JCng, 8 de febrero de 1965.

138. Así afirma Florit en una nota dirigida a Betti (D-Betti, 10 de septiembre de 1965). No es casual que los miembros de la subcomisión no supieran con seguridad cómo debían tratarse los *modi* que se habían recibido durante la intersesión, y si no habría que hacer quizá dos acciones distintas de *expensio modorum*, una para los *modi* recibidos en aquellos meses y la otra para los *modi* que hubieran sido expresados durante la votación efectuada en el aula.

139. Tromp a Schauf, 28 de febrero de 1965 (Documentos de Schauf, cart. 123).

140. Cf. JCng, 5 de febrero de 1965.

tía de nuevo la expresión «veritas salutaris», introducida en el texto, y reclamaba una afirmación más nítida de la historicidad de los evangelios[141].

Sin embargo, no faltaron tampoco posturas que eran de sentido completamente opuesto. Algunos profesores del Instituto Bíblico, respondiendo una vez más a una petición de los obispos brasileños, prepararon una serie de *modi* que, enviados a la subcomisión y distribuidos entre los miembros y los expertos a fines de enero de 1965, fueron considerados inmediatamente como una respuesta indirecta a las observaciones de Carli[142]. Los profesores del Instituto Bíblico criticaron también seriamente el esquema, pero desde un punto de vista opuesto. En particular, ellos querían una ulterior reevaluación del significado de la tradición, pidiendo, por ejemplo, que a la tradición no se le aplicara el adjetivo de «sagrada»; pero defendían la expresión «veritas salutaris», que en opinión de ellos expresaba correctamente el diverso valor de las verdades contenidas en la Escritura; acentuaban el papel específico desempeñado por el hagiógrafo, defendiendo la importancia de los géneros literarios en la interpretación bíblica; hacían notar que el estudio de la Biblia no debía servir tanto para aclarar los pasajes más oscuros de los textos, sino más bien para captar el sentido global y verdadero de la Sagrada Escritura.

Aunque circularon más o menos al mismo tiempo, las observaciones de Carli y las de los profesores del Instituto Bíblico no tuvieron la misma difusión ni causaron el mismo impacto. Parece que Charue se enteró de ambas al mismo tiempo, pero Florit no llegó a tener noticia de las observaciones de los profesores del Instituto Bíblico sino en el mes de julio[143]. Las preocupaciones principales de Florit y de Charue tenían que ver, de todos modos, con la iniciativa del *Coetus internationalis*, que había suscitado inmediatamente en la subcomisión una impresión muy negativa[144]. En esta última predominaba la convicción de que el texto, al que se habían añadido las observaciones, debía considerarse a la sazón como definitivo, y de que las maniobras del *Coetus internationalis*

141. Cf., más detalladamente, Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 367-371.

142. *Modi, qui proponuntur pro schemate De divina revelatione* (Documentos de Florit, 245); cf. JCng, 5 de febrero de 1965: «Mons. Charue informa desde Roma acerca del rumor según el cual se estaba tramando un ataque contra el *De revelatione*. Moeller me completa la información. El grupo 'Coetus internationalis' (Sigaud) compuso, a comienzos de enero, dos textos en el marco de las observaciones que debían entregarse el 31 de enero a más tardar: una crítica del *De libertate* [...] y una crítica del *De revelatione*. El Instituto Bíblico respondió a este último texto proponiendo, a su vez, algún *modo*». Cf. también Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 373. Ya en el mes del septiembre anterior los obispos brasileños habían consultado al Instituto Bíblico acerca del esquema sobre la revelación (cf. *ibid.*, 371-374).

143. El 8 de febrero de 1965 Florit escribió a Betti, diciéndole que se había enterado de las observaciones de Carli. Pero de las observaciones de los profesores del Instituto Bíblico no llegó a tener noticia sino en el mes de julio. En cambio, Charue había hablado a Congar de ambos documentos, haciéndolo el mismo día 8 de febrero. Véase la nota anterior.

144. Cuando llegó a conocer el documento de Carli, Betti sacó de él una impresión muy desagradable: «He podido conseguir una copia del 'impreso... no favorable al esquema actual De revelatione', al que hacía referencia Mons. Florit en la carta del día 8. Son diez páginas reproducidas por medio de multicopista. Una repetición de cuanto se había perpetrado contra el esquema sobre la Iglesia por parte del triunvirato Lefebvre, Carli y de Proença Sigaud (cf. el 18 de septiembre de 1964). Desde hace ya tiempo, estaba circulando de forma clandestina entre los padres, a los cuales se los invitaba a suscribir las *Animadversiones* indicadas en él, y a enviarlas a la secretaría del Concilio *quam citius*, es decir, el 31 de enero a más tardar. Leo el documento con disgusto. Después de un examen más atento, informaré sobre él a Mons. Florit y a Mons. Charue» (D-Betti, 16 de febrero de 1965).

eran desestabilizadoras y de carácter instrumentalizador. Según Betti, en el informe sobre el texto acerca del cual él estaba trabajando, había que responder con decisión, defendiendo vigorosamente el texto y refutando las críticas recibidas. Charue y Florit estaban de acuerdo[145].

Sin embargo, la elaboración del informe se demoró todavía por algún tiempo, y con el pasar de las semanas el juicio sobre el ataque del *Coetus* se hizo más prudente. En efecto, el trabajo de Tromp sobre las observaciones había hecho que se viera con claridad la sensible diferencia existente entre el apoyo expreso a los *modi* propuestos por Carli y el apoyo a los *modi* propuestos por los profesores del Instituto Bíblico; los primeros habían sido subscritos por ciento cuarenta padres; los segundos, únicamente por dieciocho. Pero, además de esta desproporción, se daba también el hecho de que la iniciativa de los profesores del Instituto Bíblico mostraba la persistencia de dos posiciones opuestas. Por un lado, este hecho reforzaba la postura de compromiso adoptada por la comisión en aquella redacción; pero, por otro lado, atribuía también legitimidad a la oposición del *Coetus* y a las observaciones elaboradas por él, las cuales debían tomarse seriamente en consideración, al menos para evitar cualquier acusación de parcialidad.

Finalmente, se palpaba que las razones del *Coetus internationalis* habían sido escuchadas atentamente por el Papa, y esto, claro está, obligaba también a la subcomisión a considerarlas con atención. En abril, Florit se reunió con Colombo, y ambos hablaron precisamente del esquema. Durante los meses sucesivos, se multiplicaron las apelaciones de la minoría dirigidas al Pontífice. A finales de julio el *Coetus internationalis* escribió directamente a Pablo VI pidiendo que, para los esquemas más debatidos, se concediera la posibilidad de que la minoría presentara un informe. Cicognani respondió señalando que era inoportuno que en el Concilio algunos obispos se organizaran para crear un grupo de presión y elaboraran un documento de aquella clase. Pero, no obstante, transmitió las peticiones al Pontífice[146]. Pocas semanas más tarde, Siri enviaría a su vez una serie de observaciones[147].

Cuando a finales de julio Florit fue a visitar a Betti a La Verna para discutir y preparar el informe suplementario en respuesta a las observaciones del *Coetus*, la atmósfera en torno al esquema parecía haberse hecho más incierta todavía. Betti escribía en su diario: «Trataré de hacer algo, pero estoy empezando a convencerme de que es preferible abstenerse que realizar cualquier intervención que conceda demasiada importancia a voces desentonadas»[148]. Pocos días después Florit escribía de nuevo a Betti pidiéndole un esbozo del informe complementario, pero le comunicaba también las preocupaciones de Charue, según el cual sería preferible «no anticipar el regreso a Roma para que la gente no pensara que existe una especie de conjura». En septiembre, con la reanudación de los trabajos conciliares, parece que fue unánime entre los principa-

145. D-Betti, 5 y 12 de abril de 1965.

146. Cf. D-Betti, 11-13 de septiembre de 1965. Cf. Caprile V, 53s. Cf. Burigana, *La Bibbia nel Concilio*, 385s. Por lo demás, sería el mismo Cicognani quien, al comienzo del nuevo período, legitimaría de hecho no sólo los *modi*, sino también las observaciones recibidas por la comisión durante la intersesión.

147. Cicognani a Felici, 15 de septiembre de 1965; y Felici a Ottaviani, 23 de septiembre de 1965 (AS V/3, 352 y 376).

148. D-Betti, 29 de julio de 1965.

les responsables del esquema la convicción de que no sería conveniente adoptar una postura explícita contra el *Coetus internationalis*[149].

2) La Comisión Mixta para el esquema XIII

Sin embargo, durante esta intersesión el mayor empeño de la Comisión Doctrinal se centró en la reelaboración del esquema XIII[150]. El 16 de noviembre de 1964, una semana después de finalizada la discusión en el aula, poco antes de que terminara el tercer período y de que los padres emprendieran el regreso a sus respectivas diócesis, la Comisión Mixta encargada del esquema se había reunido en sesión plenaria para hacer balance de la discusión y para programar su trabajo futuro. A pesar de las numerosas críticas dirigidas contra el esquema, podía decirse que la comisión estaba satisfecha de la acogida que había tenido y, sobre todo, del voto favorable para que continuara por el camino emprendido en la redacción. La certidumbre de que habría otro período conciliar más abría ahora a la comisión una nueva fase de esforzado trabajo.

La que se benefició más directamente del éxito obtenido fue la subcomisión central, presidida por Guano, que había elaborado el esquema anterior y que se disponía ahora a asumir la tarea de su reelaboración. Con esta perspectiva, Guano y sus más estrechos colaboradores pensaban que era oportuno recibir de la Comisión Mixta un nuevo y más seguro mandato. Esto era lo que en el fondo aguardaba la subcomisión central, y lo que logró obtener. La subcomisión se reunió en la misma mañana del 16 de noviembre para poner a punto algunas propuestas precisas que se presentarían en la reunión siguiente de la Comisión Mixta. Entre estas propuestas se hallaba una sustancial ampliación de la subcomisión central mediante la adición de nuevos miembros y expertos procedentes de las dos comisiones (la Comisión Doctrinal y la Comisión para el apostolado de los laicos) y también mediante la elección de miembros externos, a fin de garantizar la representación de todas las regiones y continentes. Así se logró la constitución de un comité específico de redacción, y el reconocimiento de las demás subcomisiones dependientes de la subcomisión central, no sólo de las que se ocupaban de los *adnexa*, sino también de una subcomisión doctrinal y de una subcomisión encargada de efectuar un análisis preliminar de los problemas del mundo contemporáneo. Al acceder a tales peticiones, la Comisión Mixta confería de hecho la plena responsabilidad de la nueva redacción del esquema a la subcomisión central, reconociéndole un alto grado de autonomía y reservándose únicamente el examen final del trabajo efectuado. En realidad, el

149. «Útiles contactos con padres y con expertos: con el cardenal Florit, con Mons. Charue, con Mons. Colombo, con Philips. Todos estamos de acuerdo en que no es conveniente adoptar una postura oficial frente a la acción turbulenta promovida por el Comité internacional» (D-Betti, 11-13 de septiembre de 1965).

150. Las fuentes principales para esta sección son los dos informes de Tromp, *Relatio secretarii de laboribus Commissionis de doctrina fidei et morum 17 Iulii-31 Decembris 1964*, y S. Tromp, *Relatio secretarii* [...] *22 Nov. 1964-Iulii 1965* (Documentos de Sankt-Georgen, 19.3-4, 19.5-6); A. Glorieux, *Historia praesertim Sessionum Schematis XVII seu XIII De Ecclesia in mundo huius temporis* (Documentos de Häring, 1733). Cf. también la *Introduzione storico-critica* de R. Tucci, en Y. Congar-M. Peuchmard (eds.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale «Gaudium et spes»*, Paris 1967; Ch. Moeller, *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*, Tournai 1968; cf. también G. Turbanti, *La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, tesis doctoral, Universidad de Bologna 1997.

aumento de miembros que la subcomisión central logró obtener (los miembros oficiales, incluidos los presidentes de las subcomisiones, llegaron a ser ahora veinticinco) le proporcionó el carácter de una verdadera y propia subcomisión, aunque no hubiera sido elegida directamente por la asamblea conciliar[151].

También sobre los nombres del nuevo comité de redacción se llegó rápidamente a un acuerdo entre las diversas propuestas efectuadas. Guano, por sugerencia de Tucci, propuso a Haubtmann como redactor principal[152]. Haubtmann, que era profesor de sociología en el Institut Catholique de París y un experto en Proudhon, tenía a sus espaldas una larga experiencia como consiliario de la Action Catholique Ouvrière y de otras organizaciones de apostolado, y se hallaba bien integrado en los ambientes del episcopado francés, siendo director del Secrétariat National de l'Information Religieuse y director adjunto de la secretaría general del episcopado francés. Haubtmann había colaborado ya el año anterior en la redacción del *adnexum* sobre la vida económica y social, distinguiéndose por la buena organización que había sabido dar al trabajo de aquella subcomisión. Junto a él, fueron llamados a trabajar en el comité de redacción algunos expertos que habían trabajado desde el principio en el esquema: los jesuitas Hirschmann y Tucci y el belga Moeller. La creación del comité de redacción significó el cese de Häring en su función de primer redactor, desempeñada por él el año anterior. Motivos de prudencia indujeron probablemente a la comisión a buscar un redactor menos expuesto a los ataques polémicos, especialmente después de los ataques que Häring había tenido que sufrir por parte de Heenan durante la discusión en el aula. Pero quizás la elección estuvo inspirada también por la personalidad misma de Häring, que durante el anterior mes de septiembre, en las reuniones de la comisión, había demostrado excesiva rigidez en la defensa de sus propias decisiones, y había sido muy poco accesible a las necesarias mediaciones[153]. Con su cese se trató también de ganar para el esquema el apoyo de algunos teólogos influyentes como Philips y Rahner. De todos modos, Häring siguió colaborando activamente, aunque desde una posición menos destacada[154].

Las demás subcomisiones –las encargadas de los *adnexa* y la encargada de los «signos de los tiempos»– siguieron contando esencialmente con los mismos miembros que el año anterior. En cambio, fue nueva la subcomisión teológica, para la que fueron nom-

151. Cuatro de los nuevos miembros fueron elegidos por la Comisión Doctrinal (Garrone, Šeper, Poma y Butler), cuatro por la Comisión para el apostolado de los laicos (Lászlo, Morris, Larraín y Fernández-Conde), y siete miembros fueron elegidos de fuera: Wojtyla (Polonia), Zoa (África occidental), González Moralejo (España), Fernandes (India), Nagae (Japón), Edelby (Iglesia melquita) y Quadri (Italia).

152. Parece que inicialmente la subcomisión pensó en el mismo Tucci, pero que éste propuso como más oportuna la elección de Haubtmann (cf. A. Glorieux, *Historia*, 130).

153. Häring había invertido mucho de sí mismo en su esquema y lo había defendido de manera intransigente en la reunión de septiembre de la subcomisión central (cf. ST, 77). En realidad, la posibilidad de una sustitución circulaba ya como un rumor desde el mes de septiembre, cuando Congar anotaba en su diario: «He visto a Mons. Guano, quien me ha dicho que estaba pensando en sustituir al P. Häring por Mons. Philips como redactor del esquema XVII y como secretario de la comisión. Yo estoy de acuerdo y pienso, al cabo de diez días, que el cambio va a ser un hecho consumado» (JCng, 21 de septiembre de 1964).

154. Cf. también lo que Haubtmann escribía a Guano el 14 de diciembre de 1964: «[...] Antes de partir yo de Roma, volví a ver al P. Häring, cuya amable colaboración aprecio muy vivamente. No existe en realidad ningún problema psicológico a este respecto» (Documentos de Haubtmann, 1416).

brados el francés Garrone, el italiano Poma, el polaco Wojtyla y el español González Moralejo. Garrone gozaba de gran autoridad personal y era un importante representante del episcopado francés. Poma fue elegido probablemente por deseo de Ottaviani. En cambio, la elección de los otros dos dependía, verosímilmente, de la contribución que ambos habían hecho a la discusión del esquema en el aula, y se debía sobre todo al hecho de que los dos habían sido los promotores de los proyectos de texto bien articulados que habían sido elaborados por grupos de expertos en sus respectivos países y podían ofrecer, por tanto, sobre esta base un importante punto de comparación y una ayuda valiosa para la comisión[155].

La tendencia de la subcomisión central a acentuar su propia autonomía con respecto a la Comisión Mixta de la cual era parte llegó a ser una tendencia clara en el detallado programa de trabajo propuesto por ella. Para abreviar el tiempo de elaboración y, principalmente, a causa de la incertidumbre sobre la posibilidad de una ulterior discusión sobre el esquema en el período siguiente, tal programa preveía que el esquema reelaborado por la subcomisión central fuera sometido a un juicio de los padres, siéndoles enviado en marzo, a fin de recoger sus observaciones, y tan solo después de eso, una vez corregido, el esquema debía ser presentado a la Comisión Mixta y a la Comisión de Coordinación. Este hipotético calendario fue propuesto a los órganos rectores del Concilio y a Felici, el cual se opuso abiertamente a él. En el memorándum dirigido a Pablo VI y luego en la reunión de la Comisión de Coordinación, el día 30 de diciembre, Felici expresó una actitud de claro rechazo del proyecto y logró echarlo por tierra[156]. La subcomisión central debía revisar todo el programa y proyectar la conclusión del trabajo con tiempo suficiente para presentárselo a la Comisión Mixta en el mes de mayo a más tardar. Sin embargo, obtuvo la autorización para incluir en el esquema el material contenido en los *adnexa*, y consiguió principalmente la seguridad de que ese esquema no sería discutido de nuevo, ni siquiera brevemente, durante el cuarto período.

Los principios para la redacción que había que seguir en la revisión del esquema fueron establecidos en una reunión del comité de redacción en Roma el 5 de diciembre de 1964. Allí también se organizó una reunión de todas las subcomisiones para comienzos del siguiente mes de febrero, que tendría lugar en Ariccia, en las cercanías de Roma, y se organizó también la reunión de la subcomisión central que se celebraría en Roma duran-

155. Durante el año 1964 se habían reunido en Polonia dos grupos de estudio diferentes sobre el esquema XIII, uno de ellos en Varsovia en torno a Kominek, y el otro en Cracovia presidido por Wojtyla. Ya en la primavera de aquel año, Kominek había enviado a Häring un proyecto de esquema dividido en trece breves capítulos (Documentos de Häring, 2758, con una carta de acompañamiento del 25 de abril, en la cual el autor se refería también al otro círculo: «Además, nuestro 'Krakauer Kreis' ha hecho también intentos en relación con el esquema XIII, y nos llegarán probablemente en breve tiempo»). El texto de Cracovia estaba terminado ya probablemente en el verano de 1964: una copia a cicloestilo se encuentra entre los Documentos de Haubtmann, 1250, con el título *Propositio Schematis XIII De Ecclesia in mundo hodierno*, y con una anotación manuscrita de Wojtyla en el ángulo superior derecho: «Cracoviae ante III sessionem Concilii confecta (août 1964) Excellentiae Vestrae Ex-mae cum obsequio trasmittitur». Éste es el texto que Wojtyla presentó a la subcomisión sobre los signos de los tiempos en el mes de septiembre y luego también a la secretaría del Concilio en el momento de su intervención en el aula el día 21 de octubre (AS III/5, 300-314). Moralejo presentó el texto preparado por los expertos españoles en conexión con su propia intervención, que tuvo lugar el 23 de octubre de 1964 (cf. AS V/3, 383-395).

156. AS V/3, 94.

te los días siguientes. Se adoptaron acuerdos sobre teólogos que sería oportuno que participaran: primero, los alemanes, comenzando por Rahner, Grillmeier y Semmelroth, que se encontraban más libres ahora que había terminado el trabajo sobre el *De ecclesia*; después Ratzinger, que influía mucho en el cardenal Frings; luego Higgings, que era escuchado favorablemente por el episcopado estadounidense, y Schillebeeckx, quien contaba con el apoyo del episcopado de los Países Bajos. Haubtmann, que permaneció en Roma hasta el 10 de diciembre[157], además de reunirse con los demás miembros del comité, pudo mantener también importantes contactos con otros teólogos: Häring, que le aseguró su leal colaboración; Pavan, que en cambio se mantuvo bastante distante; luego Medina, Lécuyer y Lyonnet. Se sometió a Haubtmann a muchas presiones para que se decidiera a permanecer en Roma durante todo el tiempo necesario para realizar el trabajo de redacción, pero él, apoyado por Garrone, no quiso permanecer alejado de París nada más que el tiempo estrictamente necesario para mantener las reuniones oficiales[158].

De regreso a París, Haubtmann se trazó un programa de trabajo bastante intenso[159]. Durante este período fue de gran importancia para Haubtmann la relación estrecha que mantenía con Garrone, quien fue para él un fuerte apoyo, en el que podía confiar en los momentos de mayores dificultades, y una valiosa ayuda para moverse en un ambiente que todavía le resultaba poco familiar. Ya el 23 de noviembre, es decir, antes del viaje a Roma, Haubtmann había escrito a Garrone, en nombre de Guano, pidiéndole que le facilitara contactos con Congar, Daniélou, Rahner y Semmelroth[160]. Además, Garrone fue,

157. Haubtmann tomó una serie de notas sobre su viaje a Roma, notas que son de particular interés porque permiten seguir las primerísimas fases de su trabajo como responsable de la redacción del esquema: P. Haubtmann, *Schéma XIII. Voyage à Rome. 3-10 déc. 1964* (Documentos de Haubtmann, 1468).

158. Guano a Haubtmann, 5 de enero de 1965 (Documentos de Haubtmann, 1445); Id., 23 de enero de 1965 (*ibid.*, 1452). Cf. también Haubtmann a Garrone, 9 de enero de 1965, y la respuesta de Garrone del 13 de enero de 1965 (*ibid.*, 1448).

159. El 14 de diciembre de 1964 Haubtmann escribió a Lyonnet para consultarle sobre algunos temas bíblicos (Documentos de Haubtmann, 1412; la respuesta de Lyonnet, del 21 de enero de 1965, se encuentra *ibid.*, 1451); escribió a Camelot para obtener una documentación patrística, y a Häring para pedirle sugerencias acerca del problema del ateísmo (*ibid.*, 1426). Häring le proporcionó el nombre de G. Girardi, que a la sazón era un joven sacerdote salesiano que estaba coordinando una extensa labor de investigación sobre este tema (Häring a Haubtmann, 16 de diciembre de 1964 [*ibid.*, 1415], y Haubtmann a Girardi, el 23 de diciembre de 1964 [*ibid.*, 1426]). El 11 de diciembre se reunió con J. Norris, «que estaba muy preocupado por este esquema»; luego, el día 14, con Garrone; el día 18 con Ancel y con Mons. De Rozen, y el día 23 con Daniélou «sobre las cuestiones doctrinales de la primera parte» (cf. «Entretien» de P. Haubtmann con Daniélou, *ibid.*, 1486). El 28 de diciembre marchó a Bruselas, donde se reunió con Moeller, Houtart y Philips (cf. Haubtmann a Moeller, 23 de diciembre de 1964, *ibid.*, 1427; cf. también la carta a Guano, del 9 de enero de 1965: «[...] el 28 de diciembre me dirigí a Bruselas, donde mantuve extensas conversaciones con el canónigo Moeller, el abad Houtart y, a continuación, con Mons. Philips» [Documentos de Guano, 60]). El 30 de diciembre se reunió con Ménager y Streiff en Meudon, mientras que Hirschmann y Calvet vinieron a visitarle en esta localidad durante los días 2 y 3 de enero. Volvió luego a reunirse con Moeller, los días 11 y 12 de enero, y con Monnet el día 19 del mismo mes. Sobre la actividad de Haubtmann durante ese período, véanse especialmente sus cartas a Guano, del 14 de diciembre de 1964, a Glorieux, del 15 de diciembre de 1964, y nuevamente a Guano el 9 de enero de 1965 (en Documentos de Haubtmann, 1416 y 1419, y en Documentos de Guano, 60). Cf. también el «Calendrier des contacts et conversations Schéma XIII» (Documentos de Haubtmann, 1481).

160. Haubtmann a Garrone, 23 de noviembre de 1964. Son importantes los cuatro puntos que Haubtmann quería presentar a esos teólogos: «[...] En lo que se refiere a los padres Daniélou, Congar, Rahner y

por lo menos al comienzo, el conducto para entablar contactos con los demás miembros de la subcomisión teológica[161]. Mientras tanto, al escritorio de Haubtmann comenzaban a llegar materiales útiles. El mismo Ancel le envió, a comienzos de enero, un voluminoso documento con una propuesta detallada de texto[162]. Luego le llegaron las notas teológicas de Daniélou, las de Congar y una carta de Girardi sobre el ateísmo. Para Haubtmann tenían especial importancia el informe del trabajo de la subcomisión sobre los «signos de los tiempos» y los documentos que sintetizaban el trabajo de la subcomisión teológica[163]. Esta última subcomisión había trabajado, por correo, a base de los documentos propuestos por Wojtyla y por González Moralejo, así como utilizando algunas notas propuestas por Poma[164].

Partiendo del esquema ya discutido en el aula, de las intervenciones de los padres y de las observaciones enviadas por escrito, y también de todo el material enviado ya por los miembros y por los expertos de la comisión, Haubtmann debía presentar propuestas concretas para la revisión del esquema. Dada la gran variedad de sugerencias, el texto que Haubtmann elaboró en París durante aquellas semanas llevaba principalmente el sello de su enfoque personal. Son significativas, entre sus notas, las numerosas referencias a los libros consultados y utilizados por él en aquella ocasión, entre los cuales sobresale como autor el nombre de De Lubac[165]. En su sección doctrinal, el texto se hallaba dividido en tres capítulos, el primero de los cuales contenía una «perspectiva glo-

Semmelroth, pienso que lo más sencillo sería preguntar a cada uno de ellos las mismas cuestiones, precisando bien que se trata de una 'consulta' y no de la redacción de la parte correspondiente del esquema XIII. Estas cuestiones me parece que pueden reducirse a tres o cuatro cuestiones fundamentales, que han salido a relucir, una tras otra, durante las discusiones: 1) Las líneas principales de una antropología cristiana, adaptada a nuestro tiempo. 2) La naturaleza y los límites de lo que la Iglesia (la jerarquía y los laicos) puede aportar en el terreno de los grandes problemas del mundo moderno. 3) Las relaciones que existen entre la actividad humana (individual y colectiva) y el Reino (aquí abajo y en la gloria). Pienso especialmente, a propósito de esto, en las intervenciones complementarias de los cardenales Mayer y Bea. 4) El significado del ateísmo contemporáneo. ¿Preferís quizá que yo pida a cada uno de los interesados que profundice más específicamente en una cuestión, pero sin excluir las otras? En tal caso, la cuestión nº 2 se adaptaría perfectamente a Rahner, y la nº 1 a Daniélou. Congar, sin duda alguna, se interesaría por la cuestión nº 3. En cuanto a Semmelroth, no lo conozco» (Documentos de Haubtmann, 1404). Cf. también la carta de Haubtmann a Guano, del 25 de noviembre de 1964 (*ibid.*, 1405).

161. Haubtmann y Garrone se reunieron en París el 14 de diciembre de 1964 y quizá también algunas otras veces; cf. Haubtmann a Guano, 14 de diciembre de 1964 (Documentos de Haubtmann, 1455).

162. Cf. el texto entre los Documentos de Haubtmann, 1723; juntamente con este documento, Ancel envió el texto de su intervención escrita sobre el párrafo 23 del esquema; cf. P. Haubtmann, *Calendrier des contacts*. Ya en el mes anterior Ancel había propuesto reflexiones estrechamente relacionadas con ideas «qui pourront aider à mieux comprendre le schéma XIII» (Documentos de Haubtmann, 1234).

163. Cf. P. Haubtmann, *Calendrier des contacts*, y Haubtmann a Guano, 9 de enero de 1965 (Documentos de Guano, 60). Congar escribió a Haubtmann el 28 de diciembre de 1964, aceptando colaborar en el esquema, pero pidiendo que se fijaran las fechas de la reunión prevista (Documentos de Haubtmann, 1435). Además, por conducto de Garrone, envió un documento sobre *Les grandes lignes d'une anthropologie chrétienne adaptée à notre temps* (cf. Haubtmann a Congar, 4 de enero de 1965, *ibid.*, 1436). Daniélou envió una *Esquisse d'une anthropologie chrétienne pour le schéma* (*ibid.*, 1490); pero cf. también de Daniélou, *L'Église en face de la civilisation technique d'après le schéma 13* (*ibid.*, 1489), texto de una conferencia pronunciada en Milán, y que Daniélou envió probablemente a Haubtmann en este contexto.

164. Cf. el informe de R. González Moralejo, *Notae pro novo exarando proemio tribusque primis capitibus schematis XIII*, 31 de diciembre de 1964 (Documentos de Haubtmann, 1354).

165. Cf. las notas en Documentos de Haubtmann, 1542.

bal» del mundo moderno; el segundo capítulo hablaba de «el hombre en el universo» y ofrecía una exposición de los principios de la cosmología cristiana sobre el señorío universal de Cristo, sobre el hombre creado a imagen de Dios y sobre el significado de la historia del hombre según el plan divino de la salvación; el tercer capítulo abordaba los problemas del hombre en cuanto ser social y la organización de la sociedad misma.

La reunión de todas las subcomisiones, celebrada en Ariccia del 1 al 6 de febrero, fue muy importante para la redacción del nuevo esquema. Participaron en ella muchos obispos, teólogos y laicos, llegando a sumar todos ellos más de cien personas. Entre los teólogos era significativa la ausencia de Rahner; más tarde, él permanecería también al margen de los trabajos sobre este esquema, y llegaría a mostrarse fuertemente opuesto a los resultados obtenidos. El texto presentado por Haubtmann fue aceptado como base para la parte doctrinal, aunque algunos objetaron que se trataba de un texto demasiado diferente del que había sido discutido y aprobado en principio por los padres conciliares.

Sin embargo, las incertidumbres mayores procedían de las fuertes críticas formuladas al texto de Haubtmann por Wojtyla, un joven obispo polaco, desconocido para la mayoría de los miembros de las subcomisiones. Su objeción consistía en que el texto era demasiado optimisma al tratar de los problemas del mundo moderno, y que, sobre todo, omitía un elemento fundamental, a saber, el hecho de que la sociedad capitalista moderna y, más todavía, la sociedad comunista de los países de la Europa oriental proponían respuestas concretas y seductoras, pero falsas, a tales problemas. No bastaba proponer soluciones optimistas, era necesario hacer ver que las verdaderas respuestas a los problemas del hombre moderno no eran las de la propaganda del consumismo occidental ni las del comunismo ateo, sino las respuestas dadas por el cristianismo. El proyecto de esquema preparado por Wojtyla y por sus colaboradores en Cracovia, proyecto que él pudo explicar con mayor precisión en aquella ocasión, suscitó cierto interés entre los miembros y los teólogos reunidos en Ariccia[166]. En sus reflexiones sobre los aspectos negativos del mundo moderno, este proyecto era mucho más claro y de una perspectiva más realista que el de Haubtmann. Se había compuesto teniendo en cuenta la situación de la Iglesia en los países sovietizados, en los cuales el cristianismo era estigmatizado como una superstición. Pero parece que consideraciones parecidas podían aplicarse también a los países occidentales, intensamente descristianizados. Todo el esquema polaco se presentaba como una afirmación de los derechos de la Iglesia a estar presente en un mundo que tendía a excluirla, fundamentándose tales derechos en la verdad de la cual la Iglesia era portadora y en la certeza de que ella representaba precisamente la verdadera y única respuesta a los problemas del hombre contemporáneo.

Los textos de Haubtmann y de Wojtyla adoptaban enfoques muy diferentes y opuestos en muchos aspectos. Eran expresión de dos culturas y experiencias teológicas diversas que difícilmente hubieran podido integrarse en una síntesis orgánica. La subcomisión se sentía insegura y dividida. Sin embargo, estaba claro que el texto de Haubtmann tenía mayores derechos, porque había sido elaborado por mandato específico de la Comisión

166. Cf. *Schema XIII. De Ecclesia in mundo huius temporis*, fechado en «Cracoviae, die 29 Ianuarii 1965» (en Documentos de Haubtmann 1274, y en Documentos de Moeller, 1490).

Mixta. Además, disfrutaba del apoyo explícito de los franceses, mientras que para muchos el texto polaco no parecía corresponder a los criterios que la comisión central se había marcado a sí misma para responder a las expectativas del Concilio y del mundo. Sin embargo, aun reteniendo el texto de Haubtmann, la subcomisión decidió corregirlo en la medida de lo posible, teniendo en cuenta las críticas formuladas por Wojtyla. A lo largo de la discusión aparecieron otras muchas limitaciones en aquel texto. Aunque en general estaba bien construido, no lograba ofrecer algunas perspectivas importantes, que en cambio habían estado presentes en el antiguo texto de Häring, en particular un tratamiento satisfactorio de la antropología y un capítulo sobre la función y la misión propias de la Iglesia en el mundo. Por eso, la subcomisión, teniendo en cuenta estas críticas, procedió a una revisión de la sección doctrinal. El resultado fue que esta sección quedó dividida en cuatro capítulos: el primero era «antropológico», tratando sobre el hombre en cuanto tal; el segundo era «sociológico» y estudiaba al hombre en la sociedad; el tercero era «cosmológico» y hablaba sobre el hombre en el universo, o más bien sobre la actividad del hombre en el universo; finalmente, el cuarto capítulo era «eclesiológico» y estudiaba la misión de la Iglesia en el mundo.

Durante los días siguientes, la subcomisión central, reunida en Roma, estudió este texto, juntamente con los textos elaborados por las demás subcomisiones (en relación con los capítulos de la sección segunda del esquema, que trataba de los problemas más urgentes del mundo moderno) y estudió también el texto de la introducción con su análisis del mundo contemporáneo[167]. Con la ayuda de Philips, quien, no obstante, no había estado presente en Ariccia, se trató de aprovechar la sustancia del trabajo realizado hasta entonces, a fin de poder presentar un texto completo en la sesión plenaria de la Comisión Mixta, convocada para finales de marzo. El comité de redacción trabajó todavía muy arduamente durante las últimas semanas que quedaban para llegar a esa fecha, a fin de concretar un texto cuyos perfiles habían permanecido hasta entonces bastante vagos.

Antes de regresar a París, Haubtmann tuvo que reunirse con Pablo VI, quien lo recibió en audiencia el 17 de febrero para enterarse personalmente de cómo iba el trabajo. El interés del Pontífice por aquel esquema era intenso. En los días anteriores, el Papa había recibido ya a algunos responsables más directos del trabajo de revisión, como Ancel, Garrone y Guano. En cambio, era la primera vez que se reunía con Haubtmann[168]. Este último le habló del desarrollo de los trabajos, enumeró quiénes eran sus principales colaboradores, y quiso saber hasta qué punto se podía insertar en el esquema la apertura hacia el mundo, discutiendo un punto tan delicado como el de las relaciones entre la Iglesia y el poder político. Haubtmann solicitó finalmente un apoyo di-

167. Durante esta fase se decidió renunciar, en la segunda parte del esquema, al capítulo sobre la dignidad de la persona humana, siendo trasladado su contenido al capítulo antropológico de la primera parte. En cambio, desde Ariccia, se había añadido un capítulo sobre la vida política, cuyo principal redactor fue el italiano Quadri. Cf. A. Glorieux, *Historia*, 137-176; S. Tromp, *Relatio secretarii [...] 22 Nov. 1964-Iulii 1965*, 6-13; JCng, 452-507; ST, 117s.

168. Cf. «Récit de l'audience du 16 février», en Documentos de Haubtmann, 1526. Cf. también G. Cottier, *Interventions de Paul VI dans l'élaboration de «Gaudium et spes»*, en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al Concilio*, Brescia-Roma 1991, 24s.

recto al trabajo de redacción en el caso de que éste encontrara obstáculos. Pablo VI se mostró satisfecho del trabajo efectuado y de los nombres de los colaboradores, y, según las anotaciones de Haubtmann, se manifestó acogedor y comprensivo, dejando un buen margen de autonomía a la comisión. Pero por algunas alusiones contenidas en sus palabras, según consta en las anotaciones de Haubtmann, se deduce que el Papa tenía una idea bastante precisa de cómo debía hacerse el esquema: el principio inspirador debía ser el del diálogo, y todo el documento tendría que ser algo así como una continuación de aquel diálogo con el mundo que el Pontífice había comenzado con su encíclica *Ecclesiam suam*. Debía ser un documento que se limitara a formular algunos enunciados de principio, acompañados por llamamientos específicos: a los obreros, a los intelectuales, a los enfermos y a los médicos. Pablo VI preguntó a Haubtmann si se había previsto abordar el problema del ateísmo moderno, para el cual recomendó la utilización de un lenguaje pastoral. A la solicitud hecha por Haubtmann de que se prestara apoyo al comité de redacción, Pablo VI respondió positivamente, pero, como en el caso de los demás esquemas, afirmó que quería ver el esquema antes de que éste se hiciera público. Los intermediarios serían Guano, Felici y Colombo: «Nos reuniremos para discutirlo con vosotros. *Antes* de que sea enviado el texto a los padres».

Haubtmann logró enviar la nueva versión del esquema tan sólo tres o cuatro días antes del comienzo de la sesión plenaria de la Comisión Mixta, prevista para los días del 29 de marzo al 7 de abril, y con ello originó no poca inquietud en Ottaviani. El mismo Philips, que debía presentar el informe sobre el texto, no pudo verlo en su totalidad antes de que comenzara la sesión. La lectura era de importancia crucial, porque el esquema se enfrentaba con ambientes de la comisión teológica vinculados a la Curia romana y al Santo Oficio, los cuales habían expresado ya en varias ocasiones su hostilidad hacia todo el proyecto del esquema. Además de la oposición procedente de esta parte, comenzó a manifestarse también, aunque en forma todavía difusa, el disgusto de los obispos de lengua alemana. El gran director de escena de esta reunión fue Philips, quien, como en otras circunstancias, supo encauzar con habilidad el curso de la discusión, de tal modo que las diversas oposiciones no pudieran expresar sus opiniones globales sobre el esquema, lo que habría sido el único verdadero riesgo que hubiera puesto en peligro el proyecto[169].

La confrontación entre las diversas expresiones teológicas y entre las diferentes experiencias pastorales de los obispos presentes condujo de nuevo a la discusión de algunos de los problemas que se habían manifestado ya como más espinosos durante la discusión en el aula. Se hallaba, ante todo, la cuestión del ateísmo. El párrafo correspondiente propuesto por la subcomisión central, que se derivaba de un texto presentado en Ariccia por Girardi y reelaborado luego por Daniélou, no agradó demasiado a causa de su tenor demasiado pastoral a aquellos padres que querían una condenación explícita del comunismo, cosa que volvieron a reclamar durante la reunión de la comisión plenaria. Fue Philips quien propuso una solución de avenencia que sería aceptada: en este punto, el texto se

169. Cf. Glorieux, *Historia*, 178-249; cf. además S. Tromp, *Relatio secretarii [...] 22 Nov. 1964-Iulii 1965*, 14-59.

amplió en dos párrafos, el segundo de los cuales se refería al comunismo, aunque no *expressis verbis*, con palabras de clara condenación.

Un segundo problema que suscitó vivas polémicas fue el que se refería a la condena de Galileo. La subcomisión central había recibido un texto en el cual se hacía referencia a él con palabras que expresaban dolor por la condena y que solicitaban perdón. La solución adoptada en este caso fue muy ambigua. En efecto, a petición de Parente, fue eliminada del texto la referencia explícita a Galileo, pero se aceptaba una nota donde se hacía referencia a la obra reciente de P. Paschini, publicada póstumamente, que basándose en documentos de archivo reconstruía el proceso del científico. Sin embargo, pocos sabían que, después de la muerte de Paschini y antes de la publicación de la obra, ésta había sido revisada minuciosamente y censurada por el Santo Oficio. A consecuencia de ello, las personas que integraban el Santo Oficio podían oponerse ahora a la referencia del Concilio a esta obra como relativamente inocua, y presentarla como el testimonio de una actitud liberal[170].

El otro capítulo que suscitó una ardiente discusión fue el relativo al matrimonio y a la familia. La cuestión más problemática seguía siendo la intensa expectativa de la opinión pública de que el Concilio se pronunciara con respecto al control de la natalidad. Sin embargo, la subcomisión que había preparado el texto se había abstenido de formular cualquier propuesta al respecto, porque el Papa se había reservado para sí explícitamente este tema. La comisión especial nombrada por el Pontífice para abordar tal problema estaba trabajando todavía, y precisamente en aquellos meses había reemprendido su actividad con dos reuniones que todavía no habían llegado a ningún resultado concreto; el 28 de marzo había sido recibida en audiencia por Pablo VI y había presentado un resultado todavía provisional[171].

Finalmente, hubo fuertes polémicas sobre la cuestión de las armas modernas y de la disuasión. El texto propuesto por la subcomisión competente era de por sí bastante prudente, porque tenía en cuenta intervenciones cautelosas de los padres durante la discusión en el aula. No condenaba las armas modernas como tales, sino las acciones de guerra total, y reprobaba el «equilibrio del terror». La comisión sugería también, con un texto propuesto únicamente en una nota, una declaración de que la posesión de armas era legítima tan sólo para ser usadas como disuasivo. Algunas voces se alzaron para señalar la contradicción existente entre este enunciado y la condena del equilibrio del terror. Pero la mayoría de los padres se expresó en contra de la condena y a favor de cierta legitimación del uso de las armas como disuasivo. Philips y Hengsbach propusieron dos fórmulas distintas, que fueron sometidas también a votación sin resultados concretos. Al final, la nota sobre la disuasión se introdujo en el texto, dejando abierto el elemento de contradicción existente entre la disuasión y la condena del equilibro del terror.

La relativa apertura que Haubtmann había visto en Pablo VI en febrero se debía en cierta medida al hecho de que para entonces la nueva redacción no había adquirido aún una forma concreta. En realidad, durante las semanas sucesivas la atención prestada por

170. Cf. P. Simoncelli, *Storia di una censura: «Vita di Galileo» e concilio Vaticano II*, Milano 1992.

171. Sobre la comisión especial acerca del control de la natalidad, cf. R. McClory, *Turning Point. The Inside Story of the Papal Birth Control Commision*, New York 1995.

el Pontífice al esquema se fue haciendo cada vez más intensa. Durante la sesión plenaria de la Comisión Mixta, el Papa había recibido varias veces a Guano para informarse de cómo iban las reuniones. Vio también el texto que se estaba discutiendo y manifestó a Guano sus deseos acerca de algunos puntos. En general, el Papa pidió que se dedicara mayor atención al aspecto redentor del sacrificio de Cristo en favor del mundo y, con ello, al pecado, por el cual la naturaleza del mundo había sido marcada y seguía estándolo. Más en particular, el Pontífice pidió que se hablara del pecado original en el capítulo primero; en el párrafo sobre el ateísmo, era necesario –en opinión suya– invitar a los ateos a que reflexionaran sobre los motivos que los alejaban de Dios; luego sugirió otras correcciones más detalladas sobre algunos puntos específicos; le habría gustado ver que se acentuaba el deber que la Iglesia tiene de hablar, un deber que es su derecho y su responsabilidad. En general, el juicio del Papa sobre el trabajo realizado era positivo: «En conjunto, él 'estaba contento'», escribía Haubtmann, señalando todo lo que Guano le había referido[172].

Aunque genérico, el apoyo recibido con esta aprobación debió de parecerle especialmente valioso a Haubtmann en un momento en que existían aún muchas razones para la incertidumbre. El esquema había superado el examen de la Comisión Mixta, pero Haubtmann pudo darse cuenta de las insidias que acechaban todavía en puntos decisivos, no sólo por parte del Santo Oficio, sino también de otros obispos, en especial los del este de Europa, que lo consideraban como un texto demasiado occidental y poco adaptado a los conflictos ideológicos a los que ellos estaban acostumbrados. Y había vuelto a manifestarse también la insatisfacción de los obispos alemanes.

A esto se añadía el juicio más bien negativo de los ambientes ecuménicos, que se expresaron mediante una extensa carta bastante crítica de Vischer, precisamente durante la sesión plenaria. Consultado una vez más por Moeller y Tucci, Vischer envió una extensa carta en la cual exponía abiertamente los motivos de su desacuerdo con el esquema, que tenían que ver con algunas orientaciones fundamentales adoptadas por la subcomisión central. Ponía de relieve especialmente cómo en algunos temas era necesaria mayor profundidad teológica. En primer lugar, reprochaba al esquema no haber avanzado lo suficiente en la interpretación de la historia como camino de salvación: reconocía que la nueva redacción enraizaba más radicalmente a la Iglesia en la historia y en el tiempo, pero tenía la sensación de que este hecho de situar a la Iglesia en el tiempo presente no iba mucho más allá de una mera yuxtaposición de ambos. Además, en el párrafo sobre el prestar oídos a los llamamientos del Espíritu, que había sustituido al párrafo sobre «los signos de los tiempos», Vischer reconocía lo oportuna que era esta sustitución, a causa de la ambigüedad inherente a la expresión «signos de los tiempos». Pero el nuevo párrafo seguía siendo sumamente genérico y, sobre todo, no mencionaba la unión indisoluble del Espíritu con Cristo. Sin embargo, sólo a la luz de esta

172. *Guano à P. H. le 6 avril 1965 après une audience du Pape* (Documentos de Haubtmann, 1653). Es interesante observar cómo se puede reconocer, incluso en estas anotaciones tan indirectas, la postura característica de Pablo VI, que seguía pensando que el esquema, desde el punto de vista de su forma, estaba planteado como un «diálogo» con el mundo. Pero en la nueva redacción, este planteamiento había pasado evidentemente a segundo plano.

unión podía entenderse cómo toda la historia, incluso la de los siglos venideros, encontraba en Cristo su punto culminante y su realización. Finalmente, el concepto de la «solidaridad» de la Iglesia con el mundo le parecía a Vischer que se hallaba excesivamente acentuado, especialmente porque el texto no decía que, además de esta solidaridad efectiva, la Iglesia seguía manteniendo una libertad fundamental en sus relaciones con el mundo[173].

El 4 de mayo la versión corregida del esquema fue enviada a la Comisión de Coordinación, la cual debería juzgar acerca de la oportunidad de enviarla o no a los padres conciliares. El 29 de abril Haubtmann fue a visitar a Suenens, que iba a presentar el informe sobre el esquema ante aquella comisión. La finalidad de este encuentro era llegar a un acuerdo con él en cuanto a la presentación y para resolver de antemano previsibles objeciones con respecto al estilo, la extensión del texto, el tiempo que sería necesario para la discusión del esquema en el aula y, sobre todo, el título de «constitución pastoral», que la subcomisión central quería que se mantuviera. Fue Felici, cuya aversión al esquema era ya conocida, el que planteó las mayores dificultades, señalando lo discutibles que eran algunas posturas afirmadas en el esquema, como las relativas a la condena de la guerra o a la objeción de conciencia; aparte del posible valor que estas afirmaciones pudieran tener, habrían dividido profundamente a los padres conciliares y, desde luego, habrían sido muy poco oportunas en muchos países en los cuales, dada su situación política, corrían peligro de causar graves perjuicios a los intereses y a la seguridad de los fieles católicos.

El juicio final de la Comisión de Coordinación fue favorable a que el esquema fuera enviado a los padres, pero Felici no renunció a que sus observaciones fueran conocidas directamente por Pablo VI, presentándole un escrito con minuciosas anotaciones críticas. Sin embargo, el Pontífice dio su aprobación al esquema, y éste fue enviado efectivamente a los padres en el siguiente mes de junio[174]. Pero Pablo VI fue más cauteloso ante la solicitud, presentada con mucho interés por la subcomisión central, de que se le permitiera enviar a los padres, juntamente con el texto latino, la versión francesa para que les sirviera de referencia. Las seguridades iniciales dadas a Haubtmann en febrero se mostraron menos sustanciales en el curso de una segunda audiencia que le fue concedida el 20 de mayo, en la cual el Papa dio su consentimiento para las traducciones a las principales lenguas corrientes, pero, en cuanto al texto francés, dijo que éste no debía enviarse sino algunas semanas más tarde, para que quedara claro que dicho texto no poseía ningún valor oficial[175].

173. L. Vischer a Ch. Moeller, 6 de abril de 1965 (Documentos de Moeller, 1285).

174. Para las críticas de Felici, cf. P. Felici, *Rilievi sullo schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, presentado a Pablo VI el 14 de mayo de 1965 (AS V/3, 309s). El esquema fue enviado a los padres el 12 de junio de 1965 juntamente con los demás esquemas que debían discutirse durante el siguiente período conciliar (Felici a los padres conciliares, AS V/3, 332s).

175. Cf. P. Haubtmann, *Audience du jeudi 20 mai 1965* (Documentos de Haubtmann, 1644); cf. también G. Cottier, *Interventions de Paul VI*, 25s. En cualquier caso, Pablo VI dijo que se remitía a las decisiones de Felici, quien para Haubtmann era el interlocutor menos favorable. Por sugerencia de Guano, Haubtmann alardeó, en contra de Felici, del consentimiento recibido ya de Pablo VI, con el resultado de que ambos llegaron efectivamente a ponerse de acuerdo sobre el envío, diferido a pesar de todo, del texto francés para que sirviera de *texte de référence*.

Cuando parecía que todo iba bien encaminado hacia el día decisivo de la discusión en el aula, ocurrió un incidente que vino a perturbar el optimismo apenas ocultado que comenzaba ya a irrumpir en algunas partes. Hacia mediados de mayo, Guano se vio afectado por una hepatitis que le obligó a guardar forzosamente reposo. Guano pudo seguir los últimos detalles de la corrección de los esbozos, y la cuestión del texto francés y de las traducciones, únicamente a través de contactos telefónicos con Haubtmann desde su habitación del hospital. Guano esperaba que, si guardaba reposo durante el verano, podría restablecerse para hacerse cargo directamente del trabajo durante el mes de septiembre. Pero, en realidad, su enfermedad se prolongó mucho más de lo previsto, obligándole a seguir únicamente a distancia las últimas vicisitudes de la redacción. El hecho de carecer de su orientación, aunque se pensara que era únicamente temporal, no podía menos de poner en peligro los complicados equilibrios que se habían logrado dentro de la subcomisión central.

c) *La Secretaría para la unidad de los cristianos*

La actividad de la Secretaría para la unidad de los cristianos no había terminado con la aprobación del decreto sobre el ecumenismo. Los principios establecidos en el decreto debían traducirse a una normativa más concreta para las actividades eclesiales. Con este fin había que elaborar un Directorio, semejante al que el Concilio había comenzado a realizar para la liturgia después de la aprobación de la *Sacrosanctum concilium*. Se trataba de un paso esencial para la actualización del Concilio, y era importante que la secretaría misma pudiera elaborarlo, evitando que intervinieran en el asunto otras personas difícilmente controlables. Durante los primeros meses de 1965 la secretaría se dedicó también profundamente a la «diplomacia ecuménica», realizada con miras a organizar coloquios internacionales con representantes de las Iglesias de la Reforma. Finalmente, la secretaría tenía que realizar también su actividad conciliar en torno a los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas, una actividad cuyo desarrollo demostró que estaba cargada de peligrosas insidias. La autonomía que los dos esquemas habían logrado durante el tercer período con respecto al esquema sobre el ecumenismo permitió ahora que la secretaría siguiera desempeñando un papel central en el dinamismo conciliar. En realidad, durante la intersesión, mientras que la función de la Comisión Doctrinal aparecía como más oscurecida y escondida detrás de la Comisión Mixta para el esquema XIII, la secretaría fue en cierto sentido la que ocupó el escenario de los trabajos conciliares.

En la primavera de 1965 la secretaría inauguró los locales de su nueva sede, mucho más amplios que las estrecha oficinas en que había comenzado a trabajar[176]. Ésta fue quizás la señal más explícita de la diferente naturaleza de la secretaría en comparación

176. Cf. las impresiones de Congar: «Voy, pues, a la secretaría (para la unidad) a las 9 de la mañana. La secretaría se encuentra en sus nuevos locales, que Mons. Willebrands me muestra con excelente humor. El Vaticano hizo bien las cosas. Hay abundancia de oficinas y de salas de espera, y todo ello huele a pintura y a muebles nuevos. Da gusto ver locales tan amplios. También las personas a quienes uno encuentra allí poseen –al menos al exterior– apertura y dinamismo y transmiten alegría» (JCng, 3 de mayo de 1965).

con las comisiones conciliares, porque, mientras que estas últimas estaban destinadas todas ellas a desaparecer después de finalizado el Concilio, la secretaría contemplaba el período posconciliar como una nueva fase de actividad y de intensa labor, de tal manera que la clausura del Concilio parecía representar para ella no un final decisivo, sino solamente una etapa de transición. Esta diferencia de perspectiva se percibía también en la diferente manera de trabajar en los documentos conciliares durante esta intersesión. Mientras que las presiones exteriores con respecto a los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas se relacionaban primordialmente con sus respectivos contenidos religiosos, vemos que en las reuniones de la secretaría las consideraciones teológicas se mezclaban inevitablemente con consideraciones inspiradas por la prudencia política. Y la discusión no se limitaba ya a los textos, sino que se extendía también a las informaciones derivadas de los viajes de Bea y de Willebrands durante aquellos meses.

1) El esquema sobre la libertad religiosa

La revisión del esquema sobre la libertad religiosa durante la intersesión estuvo condicionada inevitablemente por el resultado de la crisis de noviembre[177]. Se sentía sobre todo el peso de las incertidumbres originadas por las maniobras que parecían entreverse detrás de las vicisitudes de los últimos días del tercer período, y por el temor de que tales maniobras pudieran continuar durante los meses sucesivos en el interior de la secretaría o fuera de ella. Después de la primera ronda de discusiones, el texto había sido profundamente reelaborado bajo la considerable influencia de J. C. Murray. Este fue el texto que se presentó en el aula el 17 de noviembre, pero que no fue sometido a votación, a causa de los innumerables ataques de que fue objeto.

El esquema, dividido en cuatro partes, renunciaba a basar sobre un único fundamento el tema de la libertad religiosa, prefiriendo sacar a relucir diversos aspectos. En la primera parte describía los términos actuales del problema y definía la libertad religiosa como el derecho «secundum quod homines debent liberi seu immunes esse a coercitione ex parte hominum et cuiusve potestatis mere humanae, non solum in sua conscientia efformanda de re religiosa, sed etiam in religionis libero exercitio» («según el cual los seres humanos deben ser libres de coacción y deben estar protegidos contra la coacción por parte de otros seres humanos y de cualquier autoridad puramente humana, no sólo en cuanto a la formación de su conciencia en materia religiosa, sino también en el libre ejercicio de la religión»). Después de esbozar el desarrollo histórico del problema, el esquema abordaba más específicamente el tema en la segunda parte, tomando como punto de partida argumentos de orden racional, fundamentando la libertad religiosa en la dignidad de la persona humana, esbozando los dos aspectos de la libertad de la conciencia individual y del ejercicio público del culto, e indicando los límites

177. Sobre las vicisitudes anteriores a la redacción de este esquema, cf. E. Vilanova, *La intersesión (1963-1964)*, en HV 3, 326s y 371-373; S. Scatena, *Lo schema sulla libertà religiosa: momenti e passaggi dalla preparazione del Concilio alla secunda intersessione*, en *Experience*. Sobre la crisis de noviembre de 1964, cf. el capítulo sexto del presente tomo, p. 357ss.

precisos en la norma moral de la responsabilidad individual hacia los demás y en la norma jurídica de la obligación del Estado de garantizar el orden público y proteger el bien común. La tercera parte precisaba algunas consecuencias prácticas con respecto al fomento de la libertad religiosa y a la libertad de las comunidades religiosas, de las familias y de las asociaciones. Finalmente, todos los argumentos basados en la revelación cristiana confluían en la cuarta parte[178].

Tisserant, al anunciar el aplazamiento de la votación, añadió que los padres tendrían tiempo hasta el 31 del próximo mes de enero para enviar sus observaciones sobre el esquema[179]. En realidad, muchas observaciones siguieron llegando hasta mediados de febrero[180]. En Estados Unidos los promotores del esquema trataron de unir al episcopado en una postura uniforme que fuera favorable a la nueva redacción, mediante iniciativas de las que el nuncio Vagnozzi dio cuenta detalladamente, con preocupación más o menos velada, a la secretaría de Estado[181]. Por otra parte, también el *Coetus internationalis patrum* se hallaba activo, publicando y difundiendo un opúsculo bastante crítico contra el esquema[182].

Un primer catálogo de observaciones comenzó ya a circular entre los expertos de la secretaría desde la primera semana de febrero[183]. La reunión de la subcomisión encargada de este esquema, compuesta por miembros elegidos en la primavera anterior (De Smedt, Shehan, Cantero, Primeau, Degrijse), había sido convocada para los últimos días de febrero, del 24 al 28, en la casa de las Religiosas Dominicas de Betania, en el distrito de Monte Mario en Roma. Estaba previsto que los expertos que intervenían en el esquema se reunieran ya algunos días antes, a partir del 18 de febrero, con el fin de preparar el trabajo. Como expertos habían sido convocados inicialmente Courtney Murray, Pavan, Hamer y White, pero luego acudieron también otros en calidad de invitados, como Congar, Stransky y Thijssen[184].

178. *Schema declarationis de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa*, en AS III/8, 426-449.

179. AS III/8, 415.

180. *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema decreti de libertate religiosa inter sessiones III et IV*, en AS IV/1, 605-881.

181. Cf. Vagnozzi a Cicognani, 8 de enero de 1965, adjuntando la carta del cardenal Ritter del 29 de diciembre de 1964, la cual fue enviada a los obispos estadounidenses; y Vagnozzi a Cicognani, 26 de febrero de 1965, con un documento (que Vagnozzi atribuía a J. C. Murray) y las observaciones de J. Connell (archivos de Pablo VI, A2/3; A2/5). El documento anónimo, en latín, titulado: *Schema novum declarationis de Libertate religiosa recognitum et adauctum placet. Haec quae sequuntur animadversiones offerentur ut Secretariatui in opere emendationis subsidio sint*, era efectivamente de Murray, quien lo envió también al cardenal Meyer en enero de 1965 (cf. D. Gonnet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray SJ*, Paris 1994, 159-161). Murray expresó también con claridad sus observaciones sobre el esquema en el artículo: *This Matter of Religious Freedom*: America 112 (1965) 40-43 (9 de enero de 1965); cf. Gonnet, *La liberté religieuse*, 157-159.

182. *Super schema declarationis de libertate religiosa. Animadversiones criticae* (Documentos de Gagnebet, I/12, 32). Muchos temas propuestos en el opúsculo fueron recogidos, algunas veces de manera literal, en algunas de las observaciones enviadas a la secretaría. Alguno hizo referencia explícita al opúsculo; otros, simplemente, enviaron el opúsculo: cf., por ejemplo, L. J. Cabana, 679, el abad J. Prou de Solesmes, 830. De esto llegó a enterarse también Congar, por conducto de Charue y luego de Tucci, que tenía en su poder el texto por haberlo recibido del P. Greco (cf. JCng, 5 de febrero de 1965).

183. JCng, 6 de febrero de 1965.

184. Cf. Willebrands a De Smedt, 26 de noviembre de 1964 (Documentos de De Smedt, 24bis/5).

Las observaciones se traducían, en general, en críticas bastante graves contra el esquema. En particular, se manifestaba una fuerte oposición al enfoque basado en el aspecto jurídico. Y en muchas observaciones se apreciaba la tendencia a recuperar distinciones tradicionales en la doctrina sobre la libertad religiosa; pretendían defender los derechos propios de la religión verdadera contra los pretendidos derechos de las demás religiones, efectuando así un regreso sustancial al enfoque basado en el principio de la tolerancia[185]. La reelaboración del texto no podía ignorar estas voces que replanteaban el problema del enfoque del documento y de las bases en las que fundamentar el principio de la libertad religiosa. Primero entre los mismos expertos y luego en la subcomisión maduraron y se enfrentaron dos opciones fundamentales: por un lado, la postura de Murray, apoyado por Pavan, que defendía el orden actual y situaba en primer lugar el argumento racional; por el otro, la postura «francesa», que proponía una fundamentación más teológica del problema y hacía que la argumentación de tipo teológico-bíblico precediera a la de orden racional. Esta postura había sido expresada particularmente por Elchinger en sus observaciones escritas, a las que había añadido un plan orgánico para la reelaboración del esquema[186]. Entre los expertos, esta postura había encontrado el apoyo de Congar, Feiner y Thijssen, y era aceptada por otros a pesar de las resistencias de Hamer, Murray y Primau[187]. Congar propuso que, después de un breve proemio, se insertara en el esquema un párrafo sobre el concepto bíblico de la libertad, que tomara como punto de partida la libertad original concedida por Dios al hombre y el desarrollo de la misma en la historia de la salvación. Sobre esta base era posible también revisar la sección histórica, criticada intensamente por bastantes obispos en sus observaciones. Congar propuso decir «unas cuantas palabras que expresen que la Iglesia ha vivido este problema a lo largo de una historia muy diversa, que hoy día se encuentra ante un hecho general, o que tiende a ser general: el reconocimiento de una estructura jurídica que, en su plano de *immunitas a coactione*, responde a esta profunda exigencia bíblica y cristiana. *De esto* es de lo que la declaración va a hablar luego»[188].

185. Congar hacía notar la coherencia y la fuerza de tales posturas, que la secretaría no había tenido en cuenta suficientemente: «Sin embargo, tengo la impresión de que la secretaría es demasiado optimista. Falta el beneficio que aporta finalmente a la Comisión Teológica la presencia de opositores: Browne, Franić, Spanedda, etc., que obligaron a profundizar más en el tema. ¿La secretaría no habrá trabajado quizá con una excesiva unanimidad eufórica de personas que están poseídas por ideas abiertas? La oposición se manifiesta dentro de la asamblea. No debe descuidarse. Si se aceptan los principios de los opositores, entonces todo es ineludiblemente lógico. Pero esto no tiene nada que ver con la condición de la Iglesia y del mundo, exceptuada la escatología» (JCong, 18 de febrero de 1965).

186. El plan preveía una división del esquema en dos partes. La primera contenía la doctrina cristiana sobre la libertad religiosa, y la segunda exponía sus consecuencias jurídicas (AS IV/1, 722-724); cf. Gonnet, *La liberté religieuse*, 348-350. La trasposición de la materia, que hacía que la argumentación de fe precediera a la argumentación racional, estaba sugerida, entre otros, por Dupont, que en una breve página de observaciones, escrita después de haber visto las observaciones enviadas por los padres, consideraba esta trasposición como un medio «para obtener un enfoque general más satisfactorio para numerosos padres»: [Dupont], *Pour une meilleure estructure du schéma De libertate religiosa* (Documentos de De Smedt, 24bis/10).

187. JCng, 24 de febrero de 1965.

188. JCng 19 de febrero de 1965.

En los días sucesivos Congar precisó mejor el sentido del capítulo bíblico, que giraría en torno al concepto de la historia de la salvación como camino de liberación y como educación del hombre en la libertad. De estas premisas se derivarían después los argumentos de los capítulos siguientes acerca de la libertad como estructura jurídica fundamental[189]. Con respecto al párrafo sobre los fundamentos racionales de la libertad religiosa, se llegó con relativa facilidad a un acuerdo general. Murray había releído y tomado nota de las observaciones llegadas a la secretaría, y a partir de ellas había formulado un esbozo de argumentación: 1) La verdad objetiva, como regla trascendente de la acción. 2) La mediación necesaria de la conciencia, que tiene el derecho de formarse a sí misma rectamente, y el derecho a no ser coaccionada por nadie. 2) El derecho de actuar según la conciencia, derecho que, no obstante, debe estar reglamentado por las exigencias del bien común y por los derechos de las demás personas[190].

Murray y Feiner recibieron el encargo de ocuparse de la tarea de refundir el texto[191]. En efecto, a pesar de las diversas críticas que el esquema de noviembre había ido recibiendo, y a pesar de que en la subcomisión había prevalecido la propuesta francesa, sin embargo la postura de Murray se había reforzado mucho en la secretaría, entre otras cosas, por la confianza explícita de los obispos americanos y el apoyo procedente de personalidades italianas influyentes, entre ellas, Pavan y Colombo. La intervención de este último en el aula había terminado por proporcionar, como muchos observaron, un apoyo importante a las tesis de Murray. En la medida en que se reforzaban las posturas de Murray, parecía que se iba reduciendo el papel de De Smedt, al menos con respecto a esta declaración. De Smedt llegó a Roma algunos días después que los demás, y no ocultó su decepción por la dirección adoptada por los expertos en la reelaboración del texto. Él había esperado quizá que se restableciera su texto anterior[192].

189. JCng 21 de febrero de 1965. El texto del proemio de este esquema fue publicado por Gonnet, *La liberté religieuse*, 351s.

190. JCng, 25 de febrero de 1965.

191. Según Congar, había habido algo así como una danza de nombres, el 25 de febrero, para la designación de los redactores del párrafo. Primeramente se dijo que Murray y Pavan debían presentar un *ordo dicendorum* para aquella misma tarde, y ambos pidieron a Congar que se uniera a su trabajo. Luego Willebrands dijo que la redacción la haría Murray con la colaboración de Feiner y Congar. Finalmente, en la tarde de aquel día se habló de Murray y de Feiner (JCng, 25 de febrero de 1965). Entre los documentos añadidos al diario de Congar se encuentra una hoja mecanografiada de notas que contienen un esbozo de los argumentos para el párrafo, esbozo que llegaría a convertirse efectivamente en realidad: «I. 'Primum membrum' (constituido por *d* y *b*): 1) *Lex divina.* 2) *Mediatio conscientiae.* 3) *Officium et ius inquirendi veritatem ut conscientia formetur.* 4) *Conclusio: nemo cogendus est ad agendum contra conscientiam.* II. 'Alterum membrum' (constituido por *d*, *a* y *c* conjuntamente, y por *e*): 1) *Exigentia hodierna: nemo impediendus, quominus agat iuxta conscientiam*; 2) *Socialitas personae humanae* (constituido por *a* y *e* conjuntamente). 3) *Transcendentia personae humanae quoad rem religiosam. Incompetentia et competentia status* (tomados, ambos, de *e*)» (JCng, documento añadido al diario del 22 de marzo de 1965).

192. Por esta razón la llegada de De Smedt a Roma causó alguna preocupación entre los expertos, precisamente a causa del método que esta persona tenía de trabajar: «Algunos observaron que habría sido buena idea el haber puesto a punto lo esencial antes de la llegada de Mons. De Smedt. Parece que se tiene un poco de miedo a esa llegada, porque Mons. De Smedt es un gran trabajador, pero rápido y decidido y que no se preocupa de los detalles...» (JCng, 19 de febrero de 1965). A su vez, otras personas parecían destacarse en la subcomisión con alguna propuesta nueva, como el español Cantero Cuadrado, que llegó a Roma con un texto alternativo elaborado por un equipo de teólogos españoles. Congar, en su diario, lo comparaba con lo

El trabajo de la subcomisión fue presentado en la sesión plenaria de la secretaría, que tuvo lugar en Ariccia entre los días 1 y 5 de marzo. El examen del esquema se dividió entre tres subcomisiones, y luego el texto se discutió de nuevo en sesión plenaria, pasando así por nuevas «laminadoras» (según la expresión de Congar). La secretaría aceptó en conjunto el enfoque que la subcomisión había dado al esquema, tanto en lo referente a su forma como a su contenido. El resultado más evidente fue con probabilidad la renuncia a la perspectiva histórica; se eliminó no sólo la sección propiamente histórica, que había suscitado muchas críticas entre los padres, sino también la sección inicial sobre la situación de la libertad religiosa en el mundo actual, que, al menos en aquella posición, parecía exigir demasiado a la doctrina de la Iglesia. En cambio, como compensación, se insertó la sección bíblica e histórico-salvífica y una sección pastoral, propuestas ambas por Congar y elaboradas por él[193]. La sección sobre las motivaciones racionales incorporaba ahora los principios, expresados por Murray en el texto anterior, acerca de la dimensión individual y social de la libertad y de la incompetencia de la autoridad política en materia religiosa, juntamente con los demás principios expresados por la intervención de Colombo en el aula, acerca del derecho natural de cualquier persona a buscar la verdad, de los derechos de la conciencia y de la libertad propia del acto de fe[194]. El texto que resultó al final experimentó todavía algunas correcciones, antes de ser enviado el 20 de marzo a Pablo VI[195].

El envío del texto a Pablo VI no fue en virtud de una opción de la secretaría, sino que fue requerido vigorosamente por el mismo Papa, el cual, desde comienzos de año, había hecho saber discretamente a Hamer, por conducto de Colombo, que él quería ver el esquema antes de que éste fuera sometido a votación, e incluso inmediatamente después de ser examinado por la subcomisión a finales de febrero[196]. Que el texto iba a ser

que Wojtyla había sido para la Comisión Mixta sobre el esquema XIII. Sin embargo, a pesar de la insistencia de Cantero Cuadrado, su propuesta no llegó a tener gran aceptación, y se siguió trabajando sobre el texto ya elaborado y según las líneas de reelaboración propuestas por los expertos (JCng, 26 de febrero de 1965).

193. En efecto, la conclusión pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno recuperaba en buena medida diversas ideas de la antigua sección sobre la situación actual, pero con un evidente desplazamiento de la perspectiva, pasando de una lectura de los «signos de los tiempos» a un enfoque de carácter más bien exhortativo.

194. Sobre la intervención de Colombo, cf., entre otros, C. Riva-J. Hamer, *Genesi storico-dottrinale sulla dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, en *La libertà religiosa nel Vaticano II*, Torino 1966, 70; J. Grootaers, *Paul VI et la déclaration conciliaire sur la liberté religieuse «Dignitatis humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo al Concilio. Colloquio internazionale di studio, Roma 22-24 settembre 1989*, Brescia 1992, 90s.

195. Sin embargo, el texto debía de estar ya preparado el 17 de marzo, porque ésta era la fecha de la redacción enviada después por Tromp a los miembros de la Comisión Doctrinal (cf. Charue a Tromp, 19 de abril de 1965 [Documentos de De Smedt, 24bis/18]). Para la introducción de algunas correcciones, cf. Willebrands a De Smedt, 12 de marzo de 1965 (Documentos de De Smedt, 24bis/14). Para el envío al Pontífice y a Felici, cf. V. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo*, 153s. Dos días más tarde el texto fue enviado, en esta forma provisional, a la Comisión de Coordinación. Bea, al enviar el texto, hacía notar que los cambios efectuados se referían principalmente a los siguientes puntos: «1) Exponer cómo en la historia de la salvación se concedió a los hombres el don de la libertad. 2) Hacer que el orden del texto fuera más lógico y que la estructura de la argumentación fuera más clara. 3) Abreviar el argumento 'ex ratione'» (AS V/3, 153).

196. Hammer a Bea, 2 de enero de 1965, carta publicada en J.-J. Hamer, *Un témoignage sur la rédaction de la déclaration conciliaire «Dignitatis Humanae»*, en *Paolo VI e il rapporto chiesa-mondo*, 185. A

examinado por Pablo VI, eso lo sabían claramente los expertos y los miembros de la subcomisión. Antes de la reunión de éstos en febrero, Willebrands había referido a Congar hasta qué punto el Papa sentía inquietud por las vicisitudes experimentadas por el *De oecumenismo* en el anterior mes de noviembre, por cuanto el esquema no se le había presentado a él antes de ser distribuido a los padres. Ahora el Papa repitió a Willebrands la demanda que había hecho ya por conducto de Colombo y Hamer: «Ha dicho a Willebrands: vosotros me lo traeréis, con dos o tres de vuestros expertos, y entonces, alrededor de una mesa, yo les haré preguntas, ellos me las explicarán y yo veré si las explicaciones son satisfactorias». El 20 de febrero Felici telefoneó de nuevo a Willebrands confirmando estas disposiciones del Pontífice[197]. Era la misma petición que Pablo VI dirigió aquel mismo día a Haubtmann en relación con el esquema XIII. Esta insistencia no podía menos de engendrar alguna preocupación, no tanto por las intenciones del Pontífice, que se sabía que eran sustancialmente favorables al esquema, sino más bien por las fuertes presiones que se habrían ejercido sobre él por parte de varios sectores de la minoría conciliar. Sin embargo, la primera impresión de Pablo VI, expresada privadamente a Felici, fue positiva, y tan sólo en los días sucesivos el Pontífice habría concretado sus reflexiones específicas sobre el problema de la libertad religiosa[198].

Las reacciones más temidas eran probablemente las que podían proceder de ciertos ambientes de la asamblea conciliar, no sólo de los relacionados con el *Coetus internationalis*, que ya habían anunciado que emprenderían batalla contra el esquema[199], sino también de otros sectores vinculados con la Curia romana y en particular con el Santo Oficio. El cardenal Browne había enviado ya en enero observaciones muy duras contra el esquema, mientras que Gagnebet, uno de los protagonistas de la redacción del esquema (en la comisión teológica preparatoria) sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, anunciaba que la minoría haría todo lo posible por impedir la promulgación de

comienzos de febrero corrió el rumor de que Pablo VI había pedido a Maritain que formulara sus observaciones sobre el esquema (¡y de que éste no pudo prepararlas a causa de una bronquitis que le afectaba durante aquellos días!) (JCng, 1 de febrero de 1965). En efecto, el 27 de diciembre de 1964, J. Guitton y Mons. P. Macchi, a petición de Pablo VI, habían ido a visitar a Maritain a Toulouse para proponerle algunas cuestiones relativas al Concilio. Probablemente, Pablo VI se proponía tomar al anciano filósofo como consejero particular para preguntarle acerca de algunas cuestiones espinosas que el Papa iba a encontrar durante el siguiente período. En marzo Maritain envió a Roma cuatro informes sobre diversos temas: la verdad, la libertad religiosa, el apostolado de los laicos y la relación entre la oración y la liturgia (cf. Ph. Chenaux, *Paul VI et Maritain*, Brescia-Roma 1994, 83s; para el memorándum sobre la libertad religiosa, cf. 111-114). En ese memorándum, Maritain distinguía con claridad entre la libertad religiosa en el ámbito político y en el ámbito eclesial, subrayando las respectivas responsabilidades que había hacia la verdad en ambos ámbitos. Es probable que este enfoque influyera considerablemente en Pablo VI en cuanto a las posturas que él adoptó más tarde sobre el tema.

197. JCng, 19 y 20 de febrero de 1965.

198. Cf. JCng, 27 de febrero de 1965; 3 de marzo de 1965. El día 25 de marzo, Pablo VI expresó a Felici su satisfacción por la revisión del esquema, aunque formuló también algunas críticas, cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 154.

199. Además de la breve obra, preparada en enero de 1965, vemos que en el siguiente mes de junio M. Lefebvre denunció abiertamente el esquema sobre la libertad religiosa como uno de los caballos de Troya (otro era el esquema sobre la colegialidad), que estaban siendo introducidos en la estructura eclesial (cf. M. Lefebvre, *Un vescovo parla*, Milano 1975, 47-63).

un esquema como aquél[200]. También en este contexto deben considerarse los motivos para el envío del texto a la Comisión Doctrinal, el 2 de abril. En sucesivas cartas enviadas a Ottaviani, Felici recordaba «las bien conocidas disposiciones de los órganos rectores del Concilio», y las «directrices enviadas a su tiempo tanto a la Secretaría para la unidad de los cristianos como a la Comisión Doctrinal», según las cuales el esquema debía «redactarse con el acuerdo de los dos organismos indicados», pero sin que quedara claramente expresado a qué directrices él se refería[201]. En cambio, Willebrands, al enviar el texto a Ottaviani, hablaba más sencillamente del «acuerdo verbal adoptado por el Eminentísimo Cardenal Bea con Vuestra Eminencia»[202]. Es probable que, por parte de la secretaría, existiera la intención de prevenir de esta manera la posibilidad de obstáculos sucesivos en el camino del Concilio[203]. El «consejo de la presidencia» de la Comisión Doctrinal, reunido aquellos días con la Comisión para el apostolado de los laicos a fin de examinar el esquema XIII, estudió sumariamente el texto, pero insistió en la imposibilidad de que la comisión fuera convocada de nuevo dentro del espacio de un mes y medio, que era el tiempo requerido para la respuesta, y consideró también superfluo el que con este fin se nombrara una subcomisión específica. Así que se decidió enviar sencillamente el texto a cada uno de los miembros, solicitándoles que enviaran por escrito sus respectivas observaciones[204].

El examen de estas observaciones y de las demás que se habían ido recibiendo entretanto fue confiado a cuatro expertos que habían redactado más directamente el texto:

200. Cf. JCng, 22 de marzo de 1965, p. 674. Sobre Gagnebet, cf. É. Fouilloux, *Du rôle des théologiens au début de Vatican II: un point de vue romain*, en A. Melloni-D. Menozzi-G. Ruggieri-M. Toschi (eds.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, 279-311.

201. Cf. Felici a Ottaviani, 14 de mayo de 1965 (AS V/3, 308s) y 22 de mayo de 1965 (*ibid.*, 322s).

202. Cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 154; así dice la nota de Willebrands: «De conformidad con el acuerdo verbal adoptado por el Eminentísimo Cardenal Bea con Vuestra Eminencia, estos textos están destinados a los padres conciliares que trabajan en la Comisión 'De doctrina fidei et morum', a fin de que ellos, como en el pasado, puedan dar a conocer su opinión sobre dichos textos. Es obvio que el texto en cuestión es de carácter muy reservado».

203. Una nota de Congar, que se refiere a una conversación con Arrighi, parece que refuerza esta hipótesis: «Le P. Gagnebet a dit aussi à Arrighi que la minorité ferait tout pour empêcher le De libertate de sortir. C'est pourquoi le Secrétariat pense à mettre de son côté le poids que pourrait avoir un accord de la Commission théologique en soumettant de nouveau le texte à celle-ci» [«El P. Gagnebet dijo también a Arrighi que la minoría haría todo lo que pudiera por impedir que saliera el 'De libertate'. Por eso la Secretaría piensa tener de su parte la influencia de un acuerdo con la Comisión Teológica, presentándole a ella el texto una vez más»] (JCng, 22 de marzo de 1965).

204. Un sucinto informe de la reunión, la cual debió de ser bastante breve, puede verse en S. Tromp, *Relatio secretarii de laboribus Commissionis de doctrina fidei et morum 22 Nov. 1964-Iulii 1965*, 60 (Documentos de Florit, 157). Tromp habla de una reunión plenaria de la comisión, mientras que Carbone habla de una reunión del «consejo de la presidencia»: Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 154. Probablemente fue una reunión bastante restringida. Según Tromp, los que enviaron observaciones fueron Charue (cf. Documentos de De Smedt, 24bis/1), McGrath, Pelletier, Heuschen, Granados, Wright, Browne (cf. los archivos de Pablo VI, A2/14c; Documentos de Gagnebet, I, 12/03), Fernández, Garrone, Colombo, Dearden, Ancel, Parente y Schröffer; después del 11 de mayo, es decir, cuando el texto había sido aprobado ya por la Comisión de Coordinación, llegaron también las observaciones de Henríquez y de Van Dodewaard. Cf. también Ottaviani a Felici, 17 de mayo de 1965, quien habla en términos generales de dieciséis respuestas que habían llegado hasta el día 10 de mayo (AS V/3, 311). Cf. asimismo las *Osservazioni di carattere generale fatte dai Padri della commisione Dottrinale allo Schema della Dichiazazione «De Libertate Religiosa» (testo del 17-3-1965)* (archivos de Pablo VI, A2/10).

Pavan, Feiner, Murray y Congar, los cuales se reunieron de nuevo en Roma durante la semana que precedió a la nueva sesión plenaria de la secretaría, prevista para los días entre el 10 y el 15 de mayo de 1965. La labor de los expertos se limitó a algunos retoques del texto, que no fueron de gran importancia, y a la preparación del informe, confiado principalmente a Murray, con las indicaciones de las novedades y la explicación de las mismas. Tanto el texto como el informe debían ser presentados para su aprobación en la sesión plenaria del 11 de mayo, pero mientras los expertos se hallaban trabajando todavía en los últimos retoques, Pablo VI dio a conocer sus propios deseos de manera indirecta pero bien determinada. Nuevamente fue Colombo el intermediario entre el Pontífice y la secretaría, pero escogiendo al mismo Murray como su interlocutor dentro de ella. Willebrands había dicho a los expertos, recién llegados a Roma, que el Pontífice había apreciado el texto, pero que tenía algunas dudas sobre la oportunidad del proemio bíblico[205]. Ahora bien, a últimas horas de la tarde del jueves 6 de mayo, Pablo VI llamó a Colombo y a Felici para hablar más detalladamente acerca del esquema y para entregarles cuatro breves páginas de notas y reflexiones sobre conceptos fundamentales. En el documento, redactado de forma sintética como simple índice de argumentos, el Pontífice consideraba primeramente la libertad religiosa en sus fundamentos tanto de derecho natural como de derecho positivo; después lo hacía en sus formas jurídicas –que el Papa sintetizaba en las dos fórmulas siguientes: «nemo impediatur» y «nemo cogatur»– y en sus aspectos teológicos, no sólo tal como esta libertad se había expresado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, sino también como libertad del acto de fe y como libertad propia de la autoridad de la Iglesia. Finalmente, el Papa consideraba la libertad religiosa «en su deontología interna», según la cual esta libertad se oponía diametralmente al indiferentismo y, muy lejos de él, debía identificarse con la búsqueda de la verdad, con la fidelidad a ella, con la enseñanza de la misma así como con la profesión y defensa de la verdad[206].

Las observaciones más originales eran las que se referían a la distinción entre el ámbito político, donde hay que ir más allá de la tolerancia, y la Iglesia, donde aquélla tiene permanente validez: «El Estado no puede convertirse en juez de la verdad religiosa, y por tanto debe reconocer a los ciudadanos la 'libertad' de pensar religiosamente según sus propias creencias. La Iglesia, en cambio, tiene certeza de la propia verdad religiosa, y por este motivo: a) al no poder imponerla coaccionando a otros a aceptarla, b) debe *tolerar* que otras personas sean libres con respecto a esa verdad».

Colombo suspendió su regreso a Milán, a fin de ir a hablar aquella misma tarde con Murray en su alojamiento de Roma, que era en el Hotel Columbus, y para transmitirle el documento del Pontífice. Informó luego por escrito a Pablo VI acerca del resultado de esta reunión. Murray estaba sustancialmente de acuerdo con las opiniones del Pontífice y se hallaba dispuesto a hacer que tales opiniones fueran aceptadas en la sede de la comisión. En particular, por lo que se refería al proemio, estaba de acuerdo en deslindar el tema: en eliminar «la parte bíblica no necesaria» y las «comparaciones histó-

205. JCng, 3 de mayo de 1965.

206. Hay una copia en los archivos de Pablo VI, A/26; el documento fue publicado también por Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 154-156.

ricas discutibles». Murray había señalado que las mayores dificultades, en este aspecto, podían proceder de algunos franceses. Colombo sugería entonces la oportunidad de impulsar a Willebrands a poner en juego toda su autoridad para que se aceptara la trayectoria deseada por el Pontífice[207].

Al día siguiente, Courtney Murray refirió a Congar la conversación sostenida con Colombo, subrayando principalmente el hecho de que, según el Pontífice, el concepto de tolerancia debería seguir siendo considerado como válido desde el punto de vista de la Iglesia: «Hay que acentuar que no hay libertad en las relaciones con Dios, y que nuestra discusión permanece en el plano de la libertad civil, que debe estar libre de toda coacción (*a coactione*), declarándolo así desde el principio. El *proemium* corre peligro de ser interpretado como una carta de libertad *dentro de la Iglesia* y con respecto a la Iglesia». Congar veía con amargura el destino negativo que iba a tener su proemio bíblico, con lo cual se perdía la idea central de la historia de la salvación como camino educativo hacia la libertad: «¡Es lamentable! El Papa que va a crear un Instituto para la historia de la salvación, parece que no ha captado el interés de esta presentación (muy elemental) de la aportación de la libertad en la historia de la salvación»[208]. Por lo demás,

207. «Beatísimo Padre, esta tarde pude hablar largo y tendido con el P. John Courtney Murray (que se hospeda, como dije, en el Hotel 'Columbus'). Él comprendió perfectamente las razones de las observaciones formuladas y de las enmiendas sugeridas, y por su parte las acepta en cuanto a su sustancia, y trabajará para que sean introducidas en el texto que se presente a los padres; algunas explicaciones han servido para aclarar las razones de los cambios. Se halla particularmente de acuerdo con el enfoque que hay que dar al 'Proemio': deslinde del tema, eliminación de la parte bíblica no necesaria, eliminación de las comparaciones históricas discutibles. Sin embargo, él teme que se encuentren dificultades por parte de los franceses (padres y expertos), que son los más tenaces defensores del 'Proemio' actual. Dice también que a veces se ha encontrado en dificultades para apoyar el enfoque histórico-jurídico dado por él al comienzo de la 'declaración' (él está de acuerdo en esto con Mons. Pavan), porque los franceses replicaban habitualmente que su enfoque 'no es teológico'. En esta situación he pedido a S. E. Mons. Willebrands que apoye ante los padres de la Comisión las observaciones propuestas, y que después haga llegar a Vuestra Santidad el texto reelaborado por los expertos, antes de que sea presentado el lunes a los padres de la Comisión. De esta manera Vuestra Santidad podrá ver en qué medida se han tenido en cuenta las observaciones sugeridas, y si fuera necesario, se pediría una vez más a S. E. Mons. Willebrands que utilice toda su influencia ante los padres de la Comisión para que acepten todo cuanto se desea. Con este fin podría quizá ser útil también Mons. Pavan, que me parece que es muy estimado por ellos. El P. Murray me ha proporcionado amablemente una copia en inglés del estudio elaborado por él acerca del problema de la libertad religiosa, a fin de que yo se la ofrezca a Vuestra Santidad. En esta obrita, los conceptos relativos a la distinción de los ámbitos y las competencias que son propios del orden civil y los que son propios del orden religioso se desarrollan en las p. 28-29. Le he rogado que me envíe también un ejemplar de la traducción italiana (muy incorrecta) o francesa de la obrita, si es que resulta posible. Me ha prometido que lo hará. El P. Murray es persona muy abierta, sólida y buena: creo que una conversación con él ayudaría a Vuestra Santidad a conocer personalmente a una persona de mucho valor, que podría servir de ayuda en ambientes americanos» (Archivos de Pablo VI, A2/8).

208. Congar, que sufrió este golpe en contra de sus ideas, tiene en su diario, en lo que respecta a este punto, una de las páginas de mayor compromiso personal, con los más impresionantes sentimientos de desaliento y abandono. «Y así, desde el comienzo de esta estancia en Roma, experimento en mi vida una gran sensación de vacío. Me siento dividido entre la secretaría, en cuyo trabajo no me he integrado de veras, y esta comisión fantasma, de la que nadie aguarda nada y que no conoce, ni siquiera ella misma, cuál es la razón de su existencia. Veo que hay personas que están bien integradas en su trabajo. Yo soy una especie de judío errante, que hoy estoy aquí y mañana allí. Soy como un extranjero, desconectado de lo que proporciona una especie de seguridad y de paz en cuanto a la regularidad y la unidad de la vida. Veo que no estaré integrado nunca en ninguna parte, sino que siempre estaré prestado por un momento, sin amigos que estén cerca, sin confidentes. Me sentí integrado, pero sólo por un instante, en la casa de estudios. Pero, desde entonces, en

junto a esta decepción existía también la preocupación, expresada por Feiner, sobre las reacciones que estas correcciones habrían suscitado en los ambientes protestantes.

El sábado siguiente, antes de que comenzara la reunión de la secretaría, Willebrands entregó a Dell'Acqua, para que la transmitiera al Pontífice, la nueva versión del texto, corregida por los expertos pero no aprobada todavía por los miembros. Los expertos –concretaba Willebrands– habían «abreviado el proemio y habían aclarado también algunos puntos y expresiones que hubieran podido suscitar malentendidos». Al día siguiente, él se apresuró a visitar personalmente a Dell'Acqua, porque en la carta que acompañaba al texto no se había añadido, por olvido, que «el cardenal Bea tiene intención de proponer la supresión total o casi total del 'Proemium'»[209]. La reunión del 11 de mayo, en la cual se debían aprobar la nueva redacción del texto y el correspondiente informe, estuvo dominada por estos acontecimientos de fondo. Las correcciones insertadas en la introducción limitaban el alcance del esquema a la esfera civil y política, y excluían así que pudieran entenderse como una relativización del principio de la verdad religiosa e interpretarse como referidas a la libertad interna dentro de la esfera religiosa. Estas correcciones aparecieron en su mayoría como meramente pleonásticas, pero al final permanecieron en el texto.

Willebrands no ocultaba que Bea y él tenían intención de eliminar el proemio. Congar y Murray adoptaron entonces posturas opuestas en una partida, cuyo resultado ambos conocían: Murray explicó sinceramente las razones para el proemio y Congar propuso su eliminación, aunque recogiendo algunas cosas de él, si fuera necesario, en el capítulo sobre la revelación. Bea se manifestó contrario al proemio, porque éste suscitaba problemas que podrían originar dificultades. Estaba claro que ésta era la postura del Pontífice; así, cuando se llegó a la votación, se daba casi por descontado que el resultado unánime sería favorable a la supresión del proemio[210].

En su diario, Congar trata de justificar su postura con razones que parecen débiles, en relación con el convencimiento que él tenía de que «por lo demás, es casi seguro que, de no hacerse así, el Papa habría hecho que se hiciera así más tarde»[211]. Pero los motivos de Congar tenían que ver con una incertidumbre de fondo que le había acompañado desde el momento de la elaboración del proemio: la incertidumbre de pensar

ninguna otra parte. Voy de un lado para otro, sin formar parte de un equipo, de un grupo de amigos, de una empresa...» (JCng, 7 de mayo de 1965, p. 695s). Congar recogía también una opinión de Willebrands, según el cual el temor de afirmar una idea existencial de la libertad, universalmente válida, incluso desde el punto de vista de la fe, era un temor que se derivaba quizá en Pablo VI de su experiencia de la crisis de la Jeunesse de Étudiants Catholique, que se había manifestado a fines de marzo. Sin embargo, es probable que Pablo VI hubiera estado influenciado por el memorándum que Maritain le había enviado, con su distinción entre los diferentes significados de la libertad religiosa en la sociedad civil y en la sociedad religiosa.

209. Cf. Carbone, *Il ruolo di Paolo VI*, 156s. Al pie de la página de la secretaría con la segunda comunicación de Willebrands, Pablo VI anotó: «He leído el texto enmendado. El Proemio parece que no ofrece argumentos verdaderamente relevantes para el esquema (y por este motivo, puede ofrecer motivo de discusión, más que de convicción); pero esto se puede dejar –si así se prefiere– al juicio de los padres conciliares. Le doy las gracias. Por favor, haga los arreglos para una breve audencia con el Rev. Padre John Courtney Murray (Hotel Columbus)» (*ibid.*). Cf. también Archivos de Pablo VI, A2/7; A2/9.

210. JCng, 10 de mayo de 1965.

211. *Ibid.*

que se había llegado demasiado lejos, y el temor de que la gente no se diera cuenta plenamente del significado que aquella declaración sobre la libertad religiosa podría tener en los siglos sucesivos. La idea de que la libertad se hallaba en el corazón mismo del camino de la salvación y de que esta idea pudiera interpretarse como un proceso de educación en la libertad, parecía hacer vacilar a Congar, no tanto con respecto a su propia convicción de fondo, sino por el alcance de tal idea y por las consecuencias que ella podía tener. La decisión de Pablo VI, que veía en la limitación de la libertad al ámbito político una decisión oportuna y prudente, le pareció entonces a Congar que era también una decisión razonable[212]. En cambio, para Murray, la fundamentación jurídica tenía un significado sustancial y no motivado simplemente por razones de prudencia, pero la importancia de tal idea seguía siendo todavía poco comprensible.

Por la tarde, después de la aprobación, el texto fue transmitido inmediatamente a la Comisión de Coordinación, reunida precisamente aquel 11 de mayo a fin de examinar los esquemas para el cuarto período del Concilio. Al día siguiente, Willebrands envió también el texto a Dell'Acqua para que lo transmitiera a Pablo VI. En ambos casos, Willebrands subrayó en la carta de acompañamiento que el texto había sido aprobado *unánimemente* por la secretaría[213]. Por su parte, la Comisión de Coordinación se limitó a tomar nota del nuevo texto pero sin evaluar sus contenidos, y autorizó que el texto fuera distribuido, a condición de que el Pontífice diera su beneplácito para ello[214]. Pero antes

212. Y así escribía, por ejemplo, a finales ya de febrero, a propósito de las reacciones de Pablo VI y de las presiones que se habrían ejercido sobre él: «[El Papa], según parece, es muy favorable al texto. Pero estoy seguro de que él estará experimentando presiones terribles. Le harán ver que, si sanciona este texto, se pondrá en contradicción con las enseñanzas de sus predecesores, lanzará la Iglesia a la aventura, favorecerá la indiferencia y el relativismo individualista y anárquico. Es verdad, desde luego, que hay un peligro en seguir esta dirección. Pero el texto debe ser contemplado juntamente con todo el trabajo realizado por el Concilio, que conduce a una poderosa revitalización de toda la Iglesia católica y de su dinamismo. Eso no impide que yo, esta tarde, me pregunte a mí mismo: ¿Hemos hecho lo mejor que era posible hacer? ¿Hemos obrado bien? Creo que Dios, a través de la historia humana, se propone una liberación del hombre. Pero nosotros ¿nos hemos puesto al servicio de *esa* liberación? Sí. Estoy convencido de ello, en cuanto depende de nosotros. Pero se abusará de esta declaración para propugnar liberaciones fraudulentas o para desviar la verdadera libertad hacia otras direcciones. Lo cierto es que no hemos orado demasiado. No hemos situado suficientemente esta libertad jurídica y civil dentro del proceso de la Historia dirigida por Dios. Debía haberse procedido *históricamente*, mostrando la novedad del Nuevo Testamento en relación con el Antiguo Testamento. Yo lo hice un poco en mi Proemio bíblico, ¡pero demasiado poco!» (JCng, 27 de febrero de 1965). Y nuevamente dice a comienzos de mayo: «En efecto, nuestra declaración –cuya doctrina acepto– tendrá consecuencias imprevistas durante dos o tres siglos. Estoy convencido de que producirá buenos frutos: disipará comienzos de desconfianza en relación con la Iglesia católica. Pero no debemos hacernos ilusiones: llevará agua, en la práctica, al molino de la indiferencia religiosa y de aquella convicción, tan difundida hoy día, de que *todas* las reglas de la moralidad son una materia de sinceridad e intención subjetivas. Esta disposición, no la crearemos nosotros: existe. Pero nos corresponde a nosotros, con el sentimiento de nuestra responsabilidad pastoral, el hacer todo lo que esté en nuestras manos para luchar contra esas falsas disposiciones. No tengo un gran éxito. Veo que mis colegas no piensan como yo en este punto. Sin embargo, yo puedo salvar un párrafo sobre la *Libertas ecclesiae* en cuanto derecho divino positivo, irreducible al derecho común, el cual está basado en la libertad y en la dignidad natural de la persona humana» (JCng, 5 de mayo de 1965).

213. AS V/3, 288ss; AS V/3, 306; respuesta de Felici, del 13 de mayo de 1965: AS V/3, 307.

214. Así dicen las actas de la Comisión de Coordinación: «El Secretario General [...] comunica que la Secretaría para la unidad de los cristianos transmitió aquella misma tarde el nuevo texto del esquema *De libertate religiosa*, el cual será impreso y enviado a los padres, si el Santo Padre da su beneplácito para ello» (AS V/3, 304).

Felici quiso estar seguro de que la Comisión Doctrinal había intervenido también en la redacción. Quería comprobar probablemente que se habían respetado todos los acuerdos concertados en el pasado, a los que Felici atribuía un valor normativo. En todo caso, él no se limitó a pedir informaciones, sino que envió a Ottaviani la nueva redacción, invitándole así a un detallado informe sobre ella. Ottaviani respondió recordando a Felici la reunión del 2 de abril y las observaciones enviadas por algunos miembros de la Comisión Doctrinal. Sugería luego que Felici se dirigiera directamente a la secretaría para preguntar si se habían tenido en cuenta realmente tales observaciones[215]. A pesar del tono reivindicativo de esta respuesta, estaba claro que la Comisión Doctrinal había renunciado a cualquier pretensión de participar directamente en la elaboración del esquema. El modo mismo, evidentemente distanciado, con que se habían recogido las observaciones de los miembros, daba a entender que aun los representantes del Santo Oficio, hostiles desde un principio al esquema preparado por la secretaría, pensaban que no era ya la comisión el lugar para hacer que prosperaran sus propias convicciones. En efecto, era evidente que el mismo Pablo VI, por conducto de Colombo, se proponía controlar desde cerca el desarrollo del esquema.

2) El esquema sobre las religiones no cristianas y la declaración sobre los judíos

Después de la discusión de fines de septiembre de 1964, la secretaría había procedido a la reelaboración del texto sobre las religiones no cristianas y había logrado preparar una nueva redacción antes de que finalizara el período conciliar[216]. El texto, sometido a votación el último día, había conseguido la aprobación de los padres, aunque con un número relativamente alto de votos *iuxta modum*[217]. El texto se había dividido en cinco secciones, de las cuales la primera se refería al origen común y al destino común de los hombres; la segunda hablaba acerca de las diversas religiones no cristianas, prestando especial atención al hinduismo y al budismo; la tercera y la cuarta sección estaban dedicadas a las religiones monoteístas: una a los musulmanes, la otra a los judíos; finalmente, la última sección se detenía a estudiar la fraternidad universal de todos los seres humanos. En el capítulo que trataba sobre los judíos, que había sido la fuente del esquema, y que seguía siendo el más importante y el más discutido, había vuelto a rechazarse la expresión de «pueblo deicida» y se condenaba explícitamente el antisemitismo.

La tarea de la secretaría consistía ahora en examinar los *modi* que se habían recibido en la comisión, y en proponer las oportunas correcciones al texto. El clima en torno

215. Felici a Ottaviani, 14 de mayo de 1965 (AS V/3, 308s). Ottaviani a Felici, 17 de mayo de 1965 (AS V/3, 322). El día 22 de mayo Felici transmitió a Cicognani y a Bea la respuesta de Ottaviani, pidiendo después al presidente de la secretaría una revisión de las observaciones enviadas por los miembros de la Comisión Doctrinal (AS V/3, 322-324).

216. Después de la discusión en el aula, se había nombrado un comité de tres expertos, integrado por Gregory Baum, P. Bruno Hussar y John Oesterreicher, para la reelaboración del texto. Sus conclusiones fueron sometidas a un segundo comité ampliado, y luego a la discusión en sesión plenaria de la secretaría. Esta última revisión estuvo caracterizada por una viva discusión, suscitada más bien por la oposición de los miembros árabes (cf. B. Hussar, *Quando la nube si alzava: La pace è possibile*, 105s; P. Stefani, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla «Nostra aetate»*, Padova 1998, 63s).

217. *Declaratio De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*, en AS III/8, 637.651.

al esquema seguía siendo bastante tenso. La condena de la expresión «pueblo deicida», efectuada de nuevo por la secretaría después de escuchar las quejas escandalizadas de los padres y tras recibir el apoyo de una intensa campaña de prensa, había suscitado protestas muy vivas en la opinión pública árabe y en los sectores más conservadores del episcopado. Estas protestas reactivaron la alarma de la secretaría de Estado del Vaticano, preocupada por las consecuencias políticas que una declaración demasiado favorable a los judíos, cualesquiera que fuesen sus motivos laudables, pudiera suscitar en el ámbito de los países árabes. Probablemente la aprobación repentina del texto del esquema durante el tercer período conciliar no sólo había alarmado, sino que también había irritado a los grupos de la secretaría de Estado que tenían que afrontar una difícil situación diplomática en sus relaciones con los países árabes. A finales de noviembre, Cicognani instó a Bea a que publicara en *L'Osservatore Romano* una nota para rechazar cualquier posible interpretación política del esquema y para subrayar el significado exclusivamente religioso del mismo[218]. El 7 de diciembre de 1964 Cicognani escribió también a Felici lamentando que el texto del esquema no hubiera sido sopesado adecuadamente antes de ser presentado a los padres, para evitar que suscitara aquellas fuertes reacciones que se habían dejado sentir en el mundo árabe[219]. Algunos días más tarde, el cardenal Bea respondió con firmeza a esta carta, recordando que el texto había sido aprobado por casi mil setecientos padres, y subrayando que las protestas manifestadas en el Oriente Medio habían tenido sólo el carácter de un pretexto para manifestar tendencias políticas: Bea estaba de acuerdo en cuanto a la oportunidad de publicar una declaración que explicara el sentido del decreto, pero rechazaba la sugerencia de que se añadiera a la secretaría un nuevo teólogo[220].

Los temores de la secretaría de Estado no eran, ciertamente, infundados. Las protestas formuladas en el Oriente Medio contra la Iglesia católica, a la que se acusaba de favorecer al sionismo internacional, en perjuicio de las reivindicaciones palestinas, fueron incrementándose a finales de noviembre y durante todo el mes de diciembre de 1964, hasta alcanzar su nivel máximo durante los primeros meses del año siguiente, cuando llegaron a organizarse manifestaciones masivas en el Oriente Medio para protestar contra el documento conciliar[221]. La situación era complicada. Por un lado se te-

218. En la nota que apareció en *L'Osservatore Romano*, Bea afirmaba que en el esquema «se trataba únicamente de la relación que existe entre la religión del Antiguo Testamento y la religión cristiana y se hablaba, además, de la doctrina de san Pablo acerca del futuro destino religioso del pueblo de Israel. No se tocaba tampoco explícitamente la cuestión acerca de la culpa que tuvieron los que habían tomado parte activa en la condena de Jesús, sino que se afirmaba tan solo que tal condena no podía atribuirse a los más de cuatro millones de judíos que en aquel tiempo vivían fuera de Palestina, en la diáspora, y menos aún a los judíos de nuestro tiempo»; Caprile IV, 500s. Cf. también Schmidt, *Agostino Bea*, 581.

219. Cicognani a Felici, 7 de diciembre de 1964 (AS V/3, 96s). Cf. también la respuesta de Felici, del 16 de diciembre de 1964 (AS VI/3, 603).

220. Bea a Cicognani, 23 de diciembre de 1964 (AS V/3, 119s).

221. Por ejemplo, el 27 de noviembre de 1964, tanto *La Croix* como *Le Monde* habían publicado la noticia de la aprobación por parte del gobierno de Jordania de una petición, formulada en nombre de las comunidades cristianas de Belén y de los países vecinos, de que se prohibiera el acceso a los Santos Lugares a aquellos padres que habían votado en favor de que «se absolviera a los judíos de la culpa por la muerte de Cristo». Los dos periódicos franceses concedían cierto relieve a la noticia, y *La Croix* hablaba explícitamente de «amenazas de represalias contra los obispos que hayan votado en favor de la declaración sobre los

mía un empeoramiento de las relaciones diplomáticas y que hubiera represalias concretas contra los fieles residentes en los países árabes. En efecto, la campaña de prensa de los periódicos árabes ponía en serio peligro las condiciones de vida de las comunidades cristianas, y ya circulaban rumores alarmantes acerca de incitaciones a la violencia contra las iglesias católicas por parte de algunos *muezzin* en Egipto y en otros países. Por otro lado, existía la amenaza, aún más grave, de una posible defección de las comunidades católicas árabes y de su posible paso a las Iglesias ortodoxas, que seguían siendo firmes propugnadoras de las posturas antisemíticas. El patriarca latino de Jerusalén había escrito con insistencia para que en el esquema dejara de condenarse el hecho de atribuir a los judíos el calificativo de «deicidas»[222]. Rumores acerca de estos peligros circulaban con insistencia durante el mes de enero, sin que pudiera verificarse su fundamento[223]. Bea, quien dentro de la secretaría debía ocuparse de estas presiones exteriores, estaba convencido de que, aun sin ceder en cuanto al texto votado en el aula, se podía reelaborar el esquema con mayor precisión, teniendo en cuenta las observaciones formuladas por los padres. Él estaba de acuerdo también en que sería conveniente preparar psicológicamente al mundo árabe y al mundo ortodoxo oriental, antes de que se procediera a la votación definitiva del documento[224].

Pero las dificultades no procedían únicamente de parte de los árabes. Junto a los panfletos antisemíticos de bajo nivel, que habían acompañado desde el principio el trascurso de la redacción del capítulo sobre los judíos, se hicieron ahora más sólidos los ataques de la minoría conservadora de los padres conciliares, la cual se expresó en la

judíos». El 12 de diciembre de 1964 *Le Monde* informaba, en una breve noticia, insertada en un informe sobre el viaje de Pablo VI a la India, acerca de la protesta efectuada por diez mil cristianos de Alepo contra el esquema sobre los judíos. Cf. también Stefani, *Chiesa, ebraismo*, 66.

222. Los católicos latinos de Jordania habían enviado el 23 de noviembre de 1964 un telegrama al Patriarca de Jerusalén para que se lo transmitiera al Papa: «Comunidad latina Jerusalén ruega Vuestra Beatitud presentar personalmente a Su Santidad papa Pablo VI que la declaración conciliar que descarga judíos responsabilidad sangre de Cristo ha suscitado en todas las comunidades de la patria de Cristo indignación extrema. Rogamos abolir esta declaración, cualquiera que sea el texto, para salvaguardar unidad Iglesia, para tranquilidad cristianos fulminados por esta declaración» (Proche Orient Chrétien [1964] 335; citado por M. L. Rossi, *La genesi della «Nostra Aetate»*, en A. Riccardi [ed.], *Il Mediterraneo nel Novecento. Religioni e Stati*, Cinisello Balsamo 1994, 276).

223. Cf. JCng, 13 de febrero de 1965: «El P. Peeters, de la curia generalicia de los OFM, que tiene informaciones procedentes de la Custodia de Tierra Santa, me dice que diez parroquias se han pasado a la ortodoxia, como reacción contra la declaración sobre los judíos. El Patriarca Ortodoxo las habría incitado a hacerlo diciendo: *Nosotros* somos totalmente ajenos a esa declaración; *nosotros* no hemos querido ni siquiera enviar observadores a *ese* Concilio político y filosemita. Ch. Moeller, que regresa hoy mismo (11 de febrero de 1965) de Jerusalén, me dice: Es falso que esas parroquias se hayan pasado a la ortodoxia. Pero sí es cierto que los ortodoxos son muy hostiles a los judíos, y que se distancian enteramente de la declaración conciliar», p. 637. Cf. también J. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, en LThK: *Das zweite Vatikanische Konzil*, vol. 2., Friburg-Basel-Wien 1967, 458-461.

224. Así lo afirma Schmidt, sobre la base de documentos de archivo que se remontan a enero de 1965, «a las semanas mismas en que tuvieron lugar los alborotos y las manifestaciones»; Schmidt, *Agostino Bea*, 582s. Parece que, a comienzos de febrero, Bea manifestó cierta disposición para eliminar del texto la condena de la expresión «deicidas», pero que encontró una fuerte oposición en aquellos que trataban de defender a toda costa las posiciones a que se había llegado con la votación de noviembre: «Garrone, Haubtmann y yo mantenemos vigorosamente que tal cosa es imposible. ¡Sería catastrófico!», anotaba Congar en su diario (JCng, 653).

primavera de 1965 principalmente a través de dos artículos de Carli, publicados en una revista italiana para el clero, artículos a los cuales el autor y los demás miembros del *Coetus internationalis* lograron dar una notable resonancia entre los padres conciliares y a través de los órganos de prensa de mayor difusión. A causa de su carácter doctrinal, estos artículos iniciaron un nuevo nivel de ataque. Carli distinguía claramente sus argumentos de cualquier tipo de racismo y reivindicaba para ellos el valor puramente teológico que se deriva de la fidelidad a las Escrituras del Nuevo Testamento y a la doctrina tradicional de la Iglesia. En efecto, la teología católica y el magisterio católico habían afirmado desde siempre que sobre el pueblo judío, más allá de la responsabilidad individual de quienes habían participado materialmente en los acontecimientos, recaía la culpa de haber dado muerte a Cristo, el Hijo de Dios, porque ellos no lo habían escuchado, sino que lo habían rechazado. Por tanto, desde el punto de vista teológico, era correcta la acusación de «deicidio» (se debía admitir este término para referirse a la muerte violenta de Jesús, lo mismo que era indiscutible el título de «Madre de Dios» para referirse a María). Más aún, a la luz de la historia de la salvación, era verdad que el pueblo judío había sido «repudiado» y «maldecido», aunque nadie estaba autorizado para transferir estas definiciones desde el ámbito teológico a la esfera de la interpretación de los hechos históricos, y menos aún para recurrir a ellas con el fin de legitimar cualquier forma de discriminación. Sin embargo, esta doctrina tradicional, cuya autoridad se basaba en la Escritura misma y en los más antiguos Padres de la Iglesia, era la que algunos –según Carli– trataban ahora de repudiar[225].

A comienzos de marzo la secretaría se reunió una primera vez en Ariccia para analizar las enmiendas propuestas por los padres sobre los dos esquemas de la libertad religiosa y de las religiones no cristianas. Los expertos que trabajaban en el texto sobre los judíos eran los mismos que habían trabajado en él durante los anteriores meses de octubre y noviembre: entre ellos se encontraban Congar, Neuner, Baum, Oesterreicher y Moeller. Se reunieron antes que comenzara la sesión plenaria, a fin de examinar el trabajo que había que hacer[226]. En aquella ocasión Willebrands expuso ya su preocupación por el desarrollo de los acontecimientos en el Oriente Medio, atribuyendo principalmente la responsabilidad de las protestas árabes a la radio israelí, que había dicho a la ligera que el Concilio había absuelto a los judíos de la acusación de deicidio. Los expertos aceptaron la cauta propuesta de Willebrands de corregir el texto, invirtiendo el orden de las frases, es decir, haciendo que precedieran las declaraciones sobre los límites de la responsabilidad por la muerte de Cristo, y que siguiera luego la declaración contra la acusación de deicidio y contra la reprobación de los judíos[227].

225. Sobre esto véase igualmente A. Riccardi, *Il potere del Papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari 1993, 260s.

226. Cf. JCng, 666.

227. *Ibid.*, 26 de febrero de 1965. El grupo había trabajado a partir de un informe preparado probablemente por Baum, que analizaba los *vota* enviados entretanto a la secretaría (*De Ecclesiae habitudine ad religiones non christianas. Relatio de Numero 4*; Documentos de De Smedt, 14.14/1). Baum redactó también la *expensio modorum* elaborada por el grupo y presentada en la reunión plenaria de la secretaría (Documentos de De Smedt, 14.8/3). El texto propuesto por los expertos para el pasaje en discusión era el siguiente: «*Etsi auctoritates Iudaeorum cum suis asseclis mortem Christi urserunt (Cf. Io. 19, 6), tamen ea* quae

Pero los obispos, en la sesión plenaria, se mostraron más cautelosos todavía. En la apertura de la sesión, Bea expresó sus graves preocupaciones ante las reacciones mostradas por los países árabes, que se habían negado a publicar todas las explicaciones que se les habían proporcionado. «Los árabes –señaló Bea– no hacen ninguna distinción entre la política y la religión, e interpretan cualquier declaración religiosa favorable a los judíos como la adopción de una actitud favorable al Estado de Israel», en contra de la causa de los palestinos[228]. Los obispos se mostraron más receptivos que los teólogos a las razones de prudencia pastoral, propuestas por el cardenal, y parecían estar dispuestos a eliminar del texto la declaración. Influían también en ellos probablemente las referencias doctrinales por parte de Carli a la interpretación literal de Hch 3, 15 («auctorem fidei interfecistis»), que constituía efectivamente la referencia a una larga tradición existente en la Iglesia. Sin embargo, en defensa de la declaración y a favor del texto propuesto por los expertos, intervino el elegido cardenal Sheehan, según el cual no era posible omitir la condena de la expresión «pueblo deicida», símbolo de todas las vejaciones sufridas por el pueblo judío, sin abrir el camino a graves malentendidos y sin debilitar drásticamente el texto que precisamente tenía su razón de ser más profunda en una revisión de tal juicio. Al final, la secretaría, profundamente dividida en su interior, decidió conservar en el texto la frase contra las acusaciones de deicidio, con la forma propuesta por Willebrands y por los expertos, reservándose, no obstante, el derecho de volver a examinar toda la cuestión en la siguiente sesión plenaria prevista para el 10 de mayo[229].

Durante los dos meses siguientes, Willebrands y Duprey, probablemente de acuerdo con Pablo VI, emprendieron dos viajes a Oriente Medio para visitar a los patriarcas católicos, darse cuenta personalmente de las reacciones suscitadas por el esquema, tratando de conciliar a los patriarcas y de conseguir que ellos estuvieran de acuerdo. Durante el primero de los dos viajes, a Líbano y a Siria, se dieron cuenta en seguida de las dificultades que incluso el nuevo texto había provocado. En Damasco fueron a ver probablemente a Máximos IV Saigh, cuya reacción fue extremadamente negativa. Quizá en aquella ocasión o en las semanas siguientes, el patriarca hizo saber que, si se aprobababa la declaración en aquella forma, él abandonaría el aula conciliar.

En Roma crecía la preocupación por la delicada situación que se había creado. A comienzos de abril, en un clima de incertidumbre y tensión, comenzaron a difundirse rumores sobre las intenciones del Pontífice de corregir el texto. Con ocasión de la celebración de los ritos del Domingo de Pasión, Pablo VI, en el sermón pronunciado en la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, se refirió a la muerte de Cristo, atribuyen-

in passione *Eius* perpetrata sunt minime toti populo tunc viventi, multo minus *Iudaeis hodiernis* imputari possunt. *Hinc* populus iudaicus *nec* ut gens *a Deo* reprobabata vel maledicta *nec ut* deicidii *reus* exhibeatur, *proinde ac si hoc ex Sacris Litteris sequeretur*» [«Aunque las autoridades judías y sus seguidores urdieron la muerte de Cristo (cf. Jn 19, 6), las cosas que fueron perpetradas en la pasión de Cristo no pueden imputarse al pueblo que vivía entonces, y mucho menos a los judíos de hoy día. Por tanto, no hay que presentar al pueblo judío como un pueblo reprobado o maldito por Dios o como culpable de deicidio, como si tal cosa se siguiera de las Sagradas Escrituras»].

228. JCng, 1 de marzo de 1965.

229. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, 462s.

do su responsabilidad al pueblo judío, con expresiones que suscitaron las protestas de la comunidad judía. Ratzinger refería a Congar que Pablo VI «serait convaincu de la responsabilité collective du pleuple juif dans la mort du Christ» [«estaría convencido de la responsabilidad colectiva del pueblo judío en la muerte de Cristo»][230]. Pero, dado el estado actual de las fuentes, parece difícil determinar las convicciones reales del Pontífice, ocultas como estaban detrás del difícil trascurso de las mediaciones durante aquellas semanas. Sin duda alguna, Pablo VI estaba muy preocupado por los resultados que la aprobación del esquema pudiera tener en Oriente, y buscaba una solución satisfactoria. Durante la Semana Santa, Willebrands y Duprey emprendieron un segundo viaje, esta vez a Jerusalén y a El Cairo, con algunas propuestas para presentárselas a las Iglesias orientales[231]. Willebrands sugirió al patriarca latino de Jerusalén la posibilidad de corregir el texto para «eliminar la frase que habla del deicidio y para no mencionar específicamente el antisemitismo, sino para condenar en términos más generales las persecuciones a causa de la religión, la raza, el color, etc.». Esta sugerencia significaba modificar sustancialmente el texto presentado a comienzos del tercer período y rechazado por los padres, sugerencia que la reciente sesión plenaria de la secretaría había rechazado de nuevo. Sin embargo, el patriarca respondió que se trataba de una solución insuficiente, porque las reacciones árabes se habían desencadenado aun antes de conocer el texto. A su parecer, «el único medio de evitar dificultades es el no hacer una declaración». Unos cuantos días más tarde, en Egipto, Willebrands propuso al patriarca copto ortodoxo Kyrillos VI, y luego al patriarca copto católico de El Cairo, una sugerencia más radical todavía: la de eliminar la declaración de la agenda conciliar para confiársela a la Secretaría para la unidad de los cristianos y a la Secretaría para las religiones no cristianas, con el encargo de promover, dentro del marco establecido en el texto votado por los padres, nuevos estudios que profundizaran en todas las religiones no cristianas[232].

230. JCng, 3 de abril de 1965: «Es una página grave y triste. En efecto, narra el encuentro entre Jesús y el pueblo judío. Aquel pueblo, predestinado para recibir al Mesías, que lo aguardaba desde hacía miles de años y que estaba completamente absorbido por esta esperanza y esta certeza, en el momento preciso, es decir, cuando el Cristo llega, habla y se manifiesta, no sólo no lo reconoce, sino que lo combate y lo injuria y, finalmente, le dará muerte» (OssRom, 7 de abril de 1965; citado en Carli, *È possibile discutere*, 471). Estas palabras de Pablo VI suscitaron las vivas protestas de S. Piperno, presidente de la Unión de las comunidades israelitas italianas, y de E. Toaff, superior de los rabinos de Roma, que enviaron un telegrama al Vaticano; *ibid.*, 470.

231. Con toda probabilidad, este segundo viaje se produjo también con la aprobación personal de Pablo VI, a quien Willebrands refirió después el resultado mediante un informe detallado. Este informe, antes de ser presentado al Pontífice, fue aprobado por Bea (cf. AS V/3, 313-320). El informe que nosotros conocemos apenas hace referencia alguna a los resultados del primer viaje. En su segundo viaje, Willebrands y Duprey visitaron primeramente en Jerusalén al patriarca católico G. Gori, al padre L. Cappiello, custodio de Tierra Santa, al patriarca armenio ortodoxo Y. Derderian, al patriarca greco-ortodoxo de Jerusalén Benediktos, al arzobispo anglicano MacInnes; en El Cairo visitaron al patriarca copto ortodoxo Kyrillos VI en el monasterio ortodoxo de San Menas, al patriarca copto católico Sidarouss, y al embajador del Líbano en Egipto. El viaje se desarrolló entre los días 23 y 28 de abril de 1965.

232. En el informe presentado a Pablo VI, a su regreso a Roma, Willebrands indicaba con claridad los peligros que hubiera podido entrañar la promulgación del texto, tal como éste se encontraba, incluso después de las correcciones de marzo de 1965: «Se corre peligro, sin duda alguna, de suscitar una reacción violenta e incluso una persecución contra los cristianos en los países árabes del Próximo Oriente». Willebrands hacía notar cómo los cristianos del Oriente Medio, tanto católicos como ortodoxos, no comprendían la atención espe-

En aquellos mismos días en que Willebrands y Duprey se hallaban de viaje, Pablo VI recibió en audiencia a Bea y le transmitió algunos documentos relativos al esquema sobre las religiones no cristianas, en los cuales se transparentaba con precisión cuál era la postura del Pontífice con respecto a la declaración. Concretamente Pablo VI le dio a conocer la amenaza lanzada por Máximos IV de abandonar el aula, en cuyo caso él se habría visto obligado «a suspender la discusión y a no aprobar la declaración basada en el esquema sobre los judíos»[233]. Además, le comunicó una serie de enmiendas que, a su parecer, sería conveniente efectuar en los puntos más problemáticos del esquema. Tales enmiendas iban en la misma dirección que la primera sugerencia de solución, cuya viabilidad se estaba encargando Willebrands de verificar mientras tanto en el Oriente. El Papa pedía que «se omitiera la frase: 'neque ut deicidii rei'», no sólo para no suscitar dificultades por parte de los árabes, sino también porque, a su parecer, el concepto aparecía ya expresado con suficiente claridad en la frase anterior. Además, el Papa pedía que se expresara en términos genéricos la condena de las discriminaciones y de las persecuciones de tipo religioso, sin hacer referencia explícita a los judíos y sustituyendo la condena (la cual debe reservarse propiamente para las herejías) por una simple reprobación[234]. El Pontífice quería dejar cierto margen de libertad a la secretaría para la discusión del problema. Y parece que, para garantizar tal libertad, había pedido a Bea que no hiciera público el contenido de la audiencia. Sin embargo, algunos días después, hizo que llegara a la secretaría por vía oficial (Dell'Acqua envió una fotocopia de ella a Felici) sus propuestas de enmienda, calificadas como «algunas observaciones presentadas ya en audiencia al Eminentísimo Señor Cardenal Agustín Bea»[235].

cial que se dedicaba a los judíos. La aprobación de la declaración significaba el peligro de suscitar un nuevo conflicto entre católicos y ortodoxos en aquellos países. El clima era totalmente diferente del que existía en los países occidentales, donde estaba vivo en la memoria de todos el recuerdo de lo sucedido en Auschwitz.

233. Cf. la nota de Pablo VI a Bea, del 24 de abril de 1965 (AS V/3, 211). La noticia de la audiencia se da en el OssRom del 25 de abril de 1965.

234. A. Dell'Acqua a Felici, 27 de abril de 1965, y *adnexum* (24 de abril de 1965), en AS V/3, 212s (el informe escrito de Willebrands a Pablo VI es únicamente del 8 de mayo de 1965 y fue enviado a Dell'Acqua el 9 de mayo de 1965, en AS V/3, 313ss). Además de estas indicaciones precisas, Pablo VI transmitió también a Bea otros dos documentos de procedencia incierta. El primero, en italiano, era quizá una nota tomada por el mismo Pontífice, y se titulaba: *Circa lo svolgimento del Concilio – Voci que corrono* [«Sobre el desarrollo del Concilio – Rumores que corren»]. Hablaba de las preocupaciones de algunos de que «el Concilio esté excesivamente dominado por los 'hermanos separados' y por su mentalidad»; se hablaba incluso de una reducción de la libertad psicológica, de la búsqueda del consenso con los hermanos separados en lugar de aspirar a la coherencia con la enseñanza de la Iglesia católica, del predominio de las opiniones «progresistas», y de que se escuchaba más a los teólogos que a los obispos: «Si así fuera –concluía la nota–, el concilio Vaticano II iniciaría un período de agitaciones doctrinales y de confusión espiritual. La Iglesia, en vez de salir del Concilio más unida y más fuerte, saldría perturbada y debilitada, y privada de aquel ejercicio de su magisterio normal y de la obediencia real que se le debe prestar, y que es un ejercicio por el cual la Iglesia puede afrontar con confianza el 'diálogo' con el mundo moderno» (AS V/3, 209). En cambio, el otro documento, escrito en inglés, hablaba en términos bastante duros contra la acusación de deicidio que todavía se hacía gravitar sobre el pueblo judío; señalaba con el dedo el antisemitismo católico, considerándolo como el origen de las graves persecuciones de la historia contra aquel pueblo, y pedía que el Concilio diera una señal clara del cambio real que se había efectuado en la Iglesia católica (AS V/3, 210s).

235. Dell'Acqua a Felici, 27 de abril de 1965 (AS V/3, 212s). Dell'Acqua pedía también expresamente «que tenga usted la amabilidad de transmitir a ese Despacho el texto modificado del esquema, antes de proceder a su impresión definitiva».

A comienzos de mayo la tensión podía medirse por la multitud de rumores que corrían acerca de la suerte del esquema. Algunos decían que el Papa se disponía a suprimir el decreto en el orden del día conciliar. Según otros, Pablo VI se preparaba para sustraer a la secretaría la competencia para la revisión del texto, a fin de confiársela a un comité limitado a cuatro personas, entre las cuales se hallaría también Carli[236]. En medio de este ambiente de incertidumbre se aproximaba la sesión plenaria. Durante la semana anterior se reunió el grupo de expertos que trabajaba en el esquema. Willebrands les explicó entonces los resultados de sus viajes al Oriente Medio, e incluso los teólogos que hasta entonces se habían sentido seguros de los resultados obtenidos se dieron cuenta de que todo volvía a ser tema de discusión, y que el texto aprobado hacía escasamente dos meses no había satisfecho las circunstancias externas, y que ahora no podía ya defenderse. En aquel momento no había que trabajar ya basándose en cuestiones teológicas, sino en problemas eminentemente políticos. Impresionaban las noticias que Willebrands traía del Oriente Medio, e incluso Congar parecía estar más atento a las consideraciones dictadas por la prudencia[237]. Desde el comienzo mismo de estas reuniones preliminares, los participantes hablaron de las dos soluciones posibles que se habían propuesto: la de modificar el texto eliminando la referencia a la acusación de deicidio, y la de remitir todo el documento al período posconciliar, confiándoselo a la Secretaría para la unidad y a la Secretaría para los no cristianos. La primera solución

236. Oesterreicher, *Kommentierende Einleitung*, 466s, y Schmidt, *Il cardinale Bea*, 582 (nota). También Congar escuchó voces semejantes a comienzos de mayo: «Davis habla de lo que ha referido el 'Observer'; Long y Stransky dicen que los periódicos hablan incluso de una comisión que habría sido convocada por el Papa (cuatro miembros, entre ellos el cardenal Colombo) para que le mantuviera informado sobre algunos puntos que tenían que ver con la cuestión» (JCng, 3 de mayo de 1965); en cuanto a la prensa católica, cf. ICI, 15 de mayo de 1965, p. 15.

237. El extenso relato que Congar ofrece en su diario parece que expresa cierta sorpresa por las palabras de Willebrands, como si tan solo en aquel momento se diera verdadera cuenta de la situación en que se encontraban: «En el Oriente, tanto los cristianos como los judíos y los árabes, y, entre los cristianos, tanto los ortodoxos como los católicos, interpretan esta declaración en un sentido completamente diferente del sentido real. Entre los árabes y los judíos, cualquier palabra relativa a los judíos hace que la gente se sienta en una situación de guerra. Aunque los gobiernos se sintieran asegurados por las explicaciones, el pueblo no comprendería ni explicaciones ni matices. Los judíos, por su parte, se aprovecharán del texto, como ya lo han hecho. Algunos de ellos encontrarán en el texto una justificación para su presencia en Palestina: porque, si ellos son los hijos de la alianza, tienen derecho a poseer las tierras de la alianza. Fatalmente, una declaración del Concilio comprometería a *todos* los cristianos ante los ojos de los musulmanes. Estos últimos no harán distinción entre ortodoxos, coptos y católicos. Y sus reacciones pueden ser extraordinariamente brutales. Este mismo año, después de decir un *muezzin*, el viernes por la tarde, en una aldea de Egipto: '¿Cómo? ¿Os llamáis musulmanes y toleráis que en la aldea haya iglesias cristianas?...' A la salida de la mezquita, la multitud estúpida incendió esas dos iglesias... Existe una presión extraordinariamente violenta contra los coptos en Egipto. Un poco en todas partes el cristiano está sometido a vejaciones de mil clases. Podemos estar seguros de que una declaración sobre los judíos desencadenaría una persecución con incendios de iglesias y asesinatos de cristianos. Ya desde ahora se ha creado una tensión entre los ortodoxos y nosotros. Los ortodoxos se distancian de los católicos y quieren calificarse como mejores patriotas... Si el Concilio siguiera adelante con su declaración, y se dedujeran de ella graves consecuencias, en las cuales se vieran implicados no sólo los católicos, sino también los coptos y los ortodoxos, estos últimos nos reprocharían amargamente el haber procedido nosotros solos, y no haber tenido en cuenta debidamente la suerte que iba a correr la presencia cristiana en el Cercano Oriente, en una palabra, nos reprocharían el haber actuado de manera desfavorable para ellos. ¿Y quién asumiría la responsabilidad por el hecho de que se declare una persecución contra los católicos, siendo así que no se trata de una cuestión de fe?» (JCng, 688s).

procedía directamente de Pablo VI y contaba con el apoyo de Bea; la otra solución era mantenida por Willebrands, el cual se hallaba convencido de que el suprimir alguna de las frases del texto no habría eliminado de hecho los peligros de que se produjeran conflictos en Palestina.

Por lo demás, renunciar completamente a la declaración les parecía a muchos que no sólo era una derrota sino también un fallo por el hecho de no haber atendido responsabilidades históricas concretas. «Veinte años después de Auschwitz, es imposible que el Concilio no diga nada» –observaba Congar–. En su opinión, se podía pensar quizá en una solución intermedia: elaborar un nuevo texto que condenara de manera radical todas las persecuciones religiosas y raciales –«toda violencia por motivos de raza y de religión», haciéndose alusión a la masacre de los armenios y también a la de los judíos– y que fuera un texto que enunciara también algunos principios fundamentales con respecto al pueblo judío y a su lugar en la historia de la salvación. Tales principios serían entonces la base para elaborar un documento más orgánico, cuya composición el Concilio habría encargado oficialmente a las dos secretarías[238]. Congar comenzó a pensar concretamente en un texto de este tipo para la declaración, y elaboró un proyecto que entregó a Bea y que se convirtió en una tercera solución posible[239].

Así y todo, en la víspera de la sesión plenaria la solución de Willebrands parecía la más capaz de recibir el mayor número de adhesiones. Ofrecía la ventaja de no tener que corregir un texto sobre el que ya se había votado y que había sido aprobado, exceptuados los *modi*, por la mayoría de los padres. Por su parte, Oesterreicher, tenso y contrariado, se había convencido finalmente de que no era posible sacar adelante el texto ya votado, sino que era preferible suspender su redacción para conservarlo como texto de referencia. El mismo Congar terminó por ser de esta misma opinión[240].

Tan sólo el 12 de mayo, en la sesión plenaria de la secretaría, comenzó a discutirse el esquema sobre las religiones no cristianas, es decir, únicamente cuando hubo terminado ya la reunión de la Comisión de Coordinación. Willebrands ofreció de nuevo un informe detallado sobre sus dos viajes realizados al Oriente Medio y sobre la situación en que se hallaba la redacción del esquema. Willebrands presentó las dos hipótesis de solución más acreditadas. Bea añadió otras dos hipótesis: la de preparar una declaración

238. JCng, 690s. La referencia a los armenios fue sugerida por una noticia aparecida en la prensa de aquellos días: en los días 24 y 25 de abril las comunidades cristianas armenias habían celebrado el 50° aniversario de la masacre del pueblo armenio (cf. ICI, 15 de mayo de 1965, p. 8s).

239. Cf. JCng, 10 de mayo de 1965, y el anexo 223. Cf. también Schmidt, *Agostino Bea*, 583, nota 76.

240. JCng, 6 de mayo de 1965: «A la salida, veo un momento a Mons. Oesterreicher. Está tenso. Piensa que la solución –si es que hay que inclinarse de veras ante las razones desarrolladas el lunes por Mons. Willebrands– es: suspender la publicación del texto que ha sido ya votado por el Concilio (exceptuados los *modi*) y que permanecía como expresión cierta de la *mens Concilii*, y declarar sinceramente a la opinión pública por qué motivos de política humana y de paz el Concilio ha querido postergar tal publicación». Y el 10 de mayo de 1965: «Cuando salíamos, el cardenal Bea me dice que él sería bastante favorable a una solución como la que yo propuse en tercer lugar para la declaración sobre los judíos (un nuevo texto breve y general). Pero yo le respondo que, por mi parte, después de reflexionar mejor, pienso que sería preferible aplazar la promulgación del texto, el cual, al haberse votado sobre él, expresa oficialmente el espíritu oficial del Concilio, y decir luego sinceramente el motivo por el cual no se llega a una promulgación formal, y recomendar a las dos secretarías que trabajen según el espíritu y en la dirección de este texto».

mínima sobre los principios que la Iglesia hubiera debido seguir en las relaciones con los no cristianos, sin entrar en casos particulares, y la solución de dejar toda la cuestión en manos del Papa. Contrariamente a lo que se preveía en la víspera, la hipótesis mantenida por Willebrands no fue acogida muy favorablemente, porque muchos miembros pensaban que el Concilio no podía abandonar de una manera tan sensacional su responsabilidad ante un problema de tanta importancia. Tuvo lugar una importante intervención de De Smedt en este sentido. Según él, habría que promulgar la declaración, especificando en el texto mismo que la declaración no hacía ninguna referencia a la situación política actual. Distanciándose de Heenan, que se inclinaba a subestimar la amenaza de Máximos IV, vemos que De Smedt reconoció las preocupaciones por las posibles repercusiones que la declaración pudiera tener sobre las Iglesias del oriente, y por esta razón sostenía que era preferible corregir el texto, eliminando las palabras donde se condenaba el hecho de haber llamado a los judíos «deicidas». En todo caso, De Smedt era contrario a dejar que recayera sólo sobre el Pontífice la responsabilidad de toda la difícil cuestión; era necesario, dijo, «proteger a la corona». En mantener esta postura se encontraron también sustancialmente de acuerdo Martin, Charrière y Gran. El alemán Stangl recordó vigorosamente las razones por las cuales, a veinte años de distancia del genocidio de los judíos, el Concilio no podía permanecer en silencio sin comprometer la credibilidad moral de la Iglesia.

Por parte oriental, las posturas se hallaban divididas: Rabban era favorable a que se corrigiera el texto; Hermaniuk quería remitirlo a las dos secretarías; mientras que Mansourati se declaró favorable a un texto más genérico. Esta última sugerencia logró que otros estuvieran también de acuerdo con ella, como sucedió con Holland. Y hacia esta sugerencia parece que también Bea se iba inclinando cada vez más. El presidente de la secretaría trató igualmente de leer un primer esbozo del texto, probablemente preparado por Congar, pero inmediatamente surgieron dudas muy convincentes sobre la legitimidad de permitir que la secretaría sustituyera el texto ya aprobado por el Concilio, reemplazándolo por un texto completamente nuevo.

Se pasó entonces a discutir enmiendas específicas, en particular la idea de eliminar la reprobación de que a los judíos se les acusara de «deicidas». Las posturas se hallaban intensamente divididas entre quienes mantenían que no se podía reprobar una doctrina de larga tradición en la Iglesia, y aquellos que, en cambio, no querían apoyar posturas antisemíticas. Entre los primeros se hallaban principalmente los orientales, que citaban en su favor la homilía de Pablo VI en el Domingo de Pasión. Se llegó a una votación, la cual, no obstante, dio un resultado muy incierto: nueve eran favorables a conservar lo de «deicidas»; quince eran contrarios. Se recurrió al hecho de que Holland, momentáneamente ausente, no hubiera podido participar en la votación. Y se sentía incertidumbre acerca de la mayoría necesaria para decidir aquella cuestión: si bastaba la mayoría simple o era necesaria la mayoría de dos tercios. Dejando por el momento en suspenso la cuestión, se pasó a discutir la frase propuesta por De Smedt de que se excluyera de la declaración cualquier referencia política, una adición que tenía que ver específicamente con la condena del antisemitismo. Y tan solo en aquel momento Willebrands se decidió a comunicar los *modi* propuestos por Pablo VI, especialmente los que pedían que

se eliminara aquella frase de condena, sustituyéndola por una condena genérica de todas las persecuciones raciales, y que se redujera el «deplorat et damnat» a un simple «reprobat». De Smedt, contrario a tal reducción de la condena, planteó la cuestión acerca de la libertad de la secretaría para rechazar la enmienda propuesta por el Pontífice, pero en este punto tanto Bea como Willebrands actuaron tranquilizando las reacciones. La votación sobre la enmienda de supresión tuvo de hecho un resultado negativo (quince votos fueron favorables y ocho fueron contrarios, pero la mayoría exigida para las enmiendas era una mayoría de dos tercios, y habrían sido necesarios dieciséis votos para que se aprobara la moción). Así que el párrafo de la condena del antisemitismo permaneció en su lugar, con la adición del inciso propuesto por De Smedt. Fue aprobada a continuación por unanimidad la reducción de la condena al solo «deplorat». Willebrands leyó entonces los demás cambios propuestos por Pablo VI, entre los cuales se incluía el que pedía la eliminación de la expresión «deicidas». Se oyeron varias protestas, pero al fin se decidió repetir la votación sobre este punto, porque tal petición constituía un elemento nuevo importante. El resultado, esta vez, fue claro (diecisiete votos a favor y seis en contra), y la expresión fue eliminada, oyéndose varios testimonios de satisfacción por parte de los orientales.

El último día de la sesión, De Smedt propuso el texto de dos proposiciones que se presentarían en el aula en el caso de que el esquema no pudiera ser promulgado. La propuesta de De Smedt se orientaba a que el Concilio votara sobre el esquema y lo aprobara tal como estaba, dejando todas las consideraciones acerca de la oportunidad al solo momento de la promulgación. Las proposiciones recuperaban por vía subordinada la sugerencia de Willebrands de que se pidiera la redacción del esquema a la Secretaría para la unidad de los cristianos y a la Secretaría para las religiones no cristianas, pero manteniendo como base de referencia imprescindible el texto votado definitivamente en el aula[241]. Sin embargo, esta propuesta encontró varias oposiciones: tanto Bea como Mansourati hicieron notar que no se podía distinguir tan nítidamente entre la aprobación del Concilio y la promulgación, y que la aprobación habría implicado ya los peligros temidos. El estadounidense Van Valsen señaló que las proposiciones no harían más que crear mayor confusión, porque una considerable mayoría de los padres se había expresado ya como favorable al texto, y éste no podía ser debilitado ulteriormente.

Así pues, el resultado de las tempestuosas discusiones mantenidas durante aquellos meses fue el de presentar el texto enmendado a la asamblea conciliar, corregido esencialmente según dos de las enmiendas pedidas por Pablo VI: la supresión de la condena de la expresión «culpables de deicidio», y la reducción de la condena del antisemitismo a un simple «deplorat»[242]. Se trataba en cierto sentido de una solución de compromiso, pero

241. Documentos de De Smedt, 14.8/1.

242. Informando a Congar, unos días más tarde, sobre el resultado de la votación, el P. Hammer lo interpretaba de esta manera: «Trataré de responder a su pregunta. La discreción absoluta se ha exigido y se ha mantenido hasta ahora. Pero, como usted es miembro de la Comisión, ¿no es verdad que tiene derecho a conocer sus decisiones? *El texto se ha mantenido.* Simplemente la mayoría de dos tercios ha aceptado que la *palabra* 'deicidio' no aparezca [...] en el texto. Es la única concesión que se ha hecho 'pro bono pacis' (pero usted sabe que el equivalente de la palabra se encuentra en la frase precedente). El cardenal Bea habría querido que se presentara paralelamente un texto sustitutivo. ¿Se nos ha propuesto un texto? [...]: se

pronto quedó claro que esta decisión provocaría de nuevo los ataques de quienes habían acogido el antiguo texto como una victoria importante para la mente del Concilio. En el momento de abandonar Roma para regresar a Bélgica, después de la reunión de la Comisión de Coordinación, Suenens escribió rápidamente una carta a Dell'Acqua, en la cual formulaba dudas explícitas sobre la legitimidad de las modificaciones introducidas: «Se trata, después de todo, de un texto ya votado por una inmensa mayoría que quiso expresamente que se introdujeran algunas fórmulas que en este momento se piensa en suprimir. Estas modificaciones, procedentes de la secretaría como tal, se oponen formalmente a lo dispuesto en el reglamento del Concilio, que no admite retoques sustanciales *post suffragationem*. Así que la Secretaría para la unidad no puede proponerlas en virtud de su propia autoridad». Suenens acentuaba el peligro de que de esta manera se llegara a conocer la intervención directa del Pontífice, el único que, según las normas del reglamento, podía intervenir en el texto en aquella coyuntura: «on ne voit donc pas la possibilité de ne pas découvrir la couronne» [«no se ve, pues, la posibilidad de no descubrir la corona»], observaba Suenens[243]. Dell'Acqua transmitió la carta de Suenens a Felici; para aclarar todo el procedimiento, Felici compuso entonces un memorándum completo sobre la historia del texto, mostrando a la luz del reglamento la legitimidad de cada fase en la redacción del esquema y reivindicando el derecho del Pontífice a intervenir en cualquier momento en las actividades del Concilio. Las objeciones de Suenens basadas en la inoportunidad no fueron tenidas en cuenta por Felici, quien pensó en cambio que sería conveniente mantenerse abiertos ante la intervención del Papa. Por lo demás, él decía que se hallaba esencialmente convencido de lo correcta que era la solución sugerida por Willebrands, es decir, dejar el esquema para que fuera elaborado después del Concilio por las secretarías. De hecho, recordó que esta solución era sustancialmente la misma que Cicognani había sugerido durante el período preparatorio. Pero Felici volvía a proponer también modestamente una sugerencia que había sido estudiada ya con anterioridad y abandonada rápidamente, a saber, la de sustituir la declaración por una referencia clara a la cuestión judía en el esquema XIII[244]. La sugerencia anticipaba simplemente una controversia que volvería a abrirse en septiembre. El tono duro de Felici no permitía presagiar nada bueno.

d) *Las demás comisiones*

1) La Comisión para el apostolado de los laicos

El esquema sobre el apostolado de los laicos era uno de los pocos que habían escapado de las decisiones del «Plan Döpfner». Aunque durante la intersesión anterior este

nos ha propuesto una especie de llamamiento a la benevolencia, al espíritu de paz. De hecho, la discusión no llegó a ningún resultado a tal propósito. *La única decisión: el texto enmendado en la comisión según los modi será presentado al Concilio*» (JCng, anexo 224/2).

243. AS V/3, 321. Suenens dice así en la posdata: «No tengo ninguna opinión personal sobre la cuestión misma. Sin embargo, deseo que la persona del Santo Padre no se vea cuestionada y que ellos busquen eventualmente otra manera de salir de esto»; copia del original mecanografiado con la posdata escrita a mano, en los Documentos de Prignon, 1134.

244. AS V/3, 325-331.

esquema fue abreviado en comparación con las redacciones anteriores, sin embargo, no tuvo que quedar reducido a «proposiciones», y fue discutido como un esquema completo[245]. Por esta razón la discusión fue relativamente más prolija, y no terminó con la votación, sino cuando se devolvió el esquema a la comisión para que se introdujeran las modificaciones exigidas por la votación.

Unos diez días después de finalizada la discusión en el aula, la comisión se reunió en sesión plenaria. La secretaría había recogido y distribuido ya a los miembros y a los expertos las observaciones orales y escritas sobre el esquema[246]. La labor de revisión se distribuyó entre cinco subcomisiones, asignando a cada una de ellas un capítulo del esquema[247]. Durante la discusión hubo numerosas peticiones de que algunos temas particulares quedaran integrados o fueran desarrollados más profundamente. Se pidió que se concediera más espacio para profundizar teológicamente en el apostolado de los laicos en conexión con el correspondiente capítulo del *De ecclesia*; que se tratara de manera más detallada acerca de la acción social; que se profundizara más en el tema de la formación para el apostolado y en el de la espiritualidad de los laicos. La tercera subcomisión había asumido la tarea no sólo de la revisión de su propio capítulo, sino también de examinar las observaciones generales y en particular las que se referían al orden en que había que exponer la materia[248].

A finales de octubre se presentó un plan para una nueva organización del esquema, el cual tendría ahora seis capítulos a causa de la adición de un capítulo final sobre la espiritualidad y la formación de los laicos para el apostolado. Se hicieron ampliaciones sustanciales en el capítulo primero por la adición de ideas de tipo teológico, y en el ca-

245. E. Vilanova, *La intersesión (1963-1964)*, en HV 3, 329-334, y M. T. Fattori, *La commissione «De fidelium apostolatu» e la redazione del decreto sull'apostolato dei laici (settembre 1962-maggio 1964)*, en *Experience.*

246. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»* (Documentos de Glorieux, 810, p. 126). La labor de la revisión del esquema había comenzado ya antes de la discusión en el aula, a partir de las observaciones recibidas en el trascurso del verano. Durante el tercer período la comisión se había reunido siete veces en sesión plenaria: dos veces antes (el 22 y el 29 de septiembre), una vez durante (el 9 de octubre) y cuatro veces después de la discusión del esquema en el aula (el 23 de octubre y el 5, el 12 y el 19 de noviembre). La secretaría recogió las intervenciones, y éstas se encuentran en: *Animadversiones a patribus conciliaribus in aula factae super schema «De apostolatu laicorum»*, «A – Animadversiones generales» (Documentos de Quadri, 2.52a-b), y «B – Animadversiones particulares» (Documentos de Quadri, 2.41a-b).

247. Para la lista de los miembros de las subcomisiones, cf. *Subcommissiones pro schemate «De apostolatu laicorum»* (22 de septiembre de 1964) (Documentos de Quadri, 2.45); en la sesión plenaria del 9 de octubre se distribuyó la nueva lista de los miembros de las subcomisiones juntamente con una *Ratio procedendi commissionis et subcommissionum iuxta ordinen Concilii*, en *Acta commissionis conciliaris*, 119 y 125. La *Ratio* se encuentra en Documentos Sankt-Georgen, 45.2. Las subcomisiones habían comenzado a reunirse hacía ya una semana, y en aquella sesión plenaria procuraron informar sobre la labor realizada acerca de las observaciones recibidas durante el verano: *Acta*, 118s; cf. *Emendationes ad schema «De apostolatu laicorum» a Subcommissionibus acceptae* (22 de septiembre de 1964) (Documentos de Quadri, 2.46).

248. *Acta commissionis conciliaris*, 126. Cf. también la *Relatio* de la subcomisión sobre el tema (Documentos de Quadri, 2.50). En la carta de convocatoria para la sesión del 23 de octubre de 1964, Glorieux insertaba también algunos *Puncta quae fusius tractanda sunt*, propuestos por la tercera subcomisión (*ibid.*, 2.51). La labor no era fácil, entre otras cosas porque miembros y expertos se hallaban dedicados frecuentemente a otras tareas, y sus frecuentes ausencias reducían el ritmo del trabajo. Tanto es así que Glorieux escribió una carta general quejándose de ello (*ibid.*, 2.48).

pítulo segundo por la inserción de un nuevo párrafo sobre la acción social[249]. Pero acerca del enfoque general del documento y sobre la nueva organización de las diversas materias, continuó discutiéndose en las siguientes reuniones plenarias durante el mes de noviembre[250]. Detrás de los problemas que fueron surgiendo, había concepciones bastante diversas sobre el apostolado laical y principalmente sobre su organización. Fueron importantes, a este respecto, las discusiones sobre la relación entre el apostolado individual y el apostolado organizado, sobre la conveniencia o no de incluir la caridad entre los fines del apostolado juntamente con los fines habituales del apostolado directo e indirecto, sobre las nuevas formas del apostolado del ambiente y sobre la relación de las mismas con las formas tradicionales del apostolado familiar y parroquial[251].

A pesar de estos problemas, la secretaría de la comisión fue capaz de enviar ya el 27 de noviembre, a los miembros y a los expertos, la nueva redacción de los cinco primeros capítulos del texto, elaborados por las respectivas subcomisiones[252]. Tan sólo con algún retraso, en cambio, se pudo preparar el capítulo sexto sobre la formación para el apostolado, del que se envió un primer esbozo el día 10 de diciembre[253]. Se trataba, en

249. *Novus ordo Schematis «De apostolatu laicorum»* (Documentos de Quadri, 2.49). El plan invertía el orden de los capítulos primero y segundo, de tal manera que el esquema presentaba ahora esta forma: 1) La vocación de los laicos al apostolado. 2) Los fines del apostolado. 3) El apostolado en las comunidades y el apostolado en el ambiente. 4) Los diversos modos de apostolado. 5) El orden que debe respetarse. 6) La formación. Para conocer la discusión que se desarrolló en la comisión acerca del orden de las diversas materias en el esquema, cf. *Acta commissionis conciliaris*, 126-129.

250. Las reuniones tuvieron lugar los jueves por la tarde los días 5, 12 y 19 de noviembre, en el aula de San Carlos: *Acta commissionis conciliaris*, 129-133; 133-136; 136-139.

251. Evidentemente, existía aún mucha confusión en cuanto a los términos: no se sabía qué es lo que había que entender por ambientes, si, por ejemplo, también la parroquia y la diócesis podían considerarse como ambientes. Es significativo, a este respecto, un pasaje de la discusión: «Su Excelencia Morris: [...] El vocablo 'communitatis' no se ajusta perfectamente a la parroquia: la parroquia no siempre es una comunidad, por ejemplo, en las grandes ciudades. No debemos vincular excesivamente los dos conceptos. Su Excelencia Ménager: Pero la comunidad eucarística es una verdadera comunidad. No es éste el lugar adecuado para hacer sociología. Su Excelencia Morris: Estaría de acuerdo con Su Excelencia Ménager, si no fuera porque en domingo se celebran varias misas, y también porque la comunidad eucarística no es una cosa duradera. Su Excelencia Ménager: Pero debería durar siempre. Su Excelencia Petit: El esquema debe hablar a los laicos, y ellos no se interesan lo más mínimo por estas discusiones»; *Acta commissionis conciliaris*, 138. El problema era la necesidad de una distinción más clara entre el sujeto y el objeto del apostolado; sin embargo, no era simplemente una cuestión de términos, sino de formas diversas de apostolado y de diferentes direcciones adoptadas por las distintas organizaciones laicales.

252. *Schema decreti De apostolatu laicorum (Redactio a Subcomisionibus facta – 27 Novembris 1964)* (Documentos de Caprile/Tucci II, 36, 16; la carta de acompañamiento, *ibid.*, 36, 14). El texto no contenía aún el nuevo capítulo sexto, una primera redacción del cual, elaborada por Lentini, no había llegado a la secretaría sino el día anterior, y no parecía ser del todo satisfactoria. Fue enviada a los miembros y a los consultores el 10 de diciembre (*ibid.*, 36, 18s). Cf. también *Acta commissionis conciliaris*, 140; el día 1 de diciembre, el texto fue enviado también a los auditores y auditoras que habían colaborado en su redacción.

253. *Schema decreti De apostolatu laicorum* (Documentos de Caprile/Tucci II, 36, 23) (el texto estaba dispuesto en dos columnas, para una confrontación sinóptica entre el texto nuevo y el discutido en el aula). Con respecto al capítulo sexto, cf. *Cap. VI De formatione ad apostolatum* (Documentos de Caprile/Tucci II, 36, 18). Glorieux, evidentemente, se hallaba más bien preocupado por el retraso con que la primera subcomisión, que había asumido la tarea de la redacción, estaba trabajando en el capítulo. En la carta del 10 de diciembre señalaba todas las limitaciones de la redacción propuesta por Lentini, y advertía que la subcomisión debía reunirse, por lo menos, dos días antes de la siguiente sesión plenaria de la comisión para reelaborar el texto (Documentos de Caprile/Tucci II, 36, 19). El 7 de enero Glorieux escribió a Fernández-Conde, pre-

conjunto, de un texto mucho más extenso que el ya discutido. Se había incrementado considerablemente la parte que trataba del fundamento teológico del apostolado laical. Se había profundizado en la definición del laico y en la relación de su misión apostólica con toda la Iglesia y con la jerarquía. Se decía que los laicos «qui de munere Christi suo quisque modo participes effecti sunt, partem singulis propriam in missione totius Populi Dei in Ecclesia et in mundo absolvunt» [«que, cada uno a su modo, han sido hechos partícipes de la función de Cristo, cumplen la parte que les corresponde en la misión de todo el pueblo de Dios en la Iglesia y en el mundo»]. Se había concedido cierto relieve al tema de la caridad y a los carismas del Espíritu Santo, que constituyen la base de la misión apostólica del individuo, y también al tema de la vocación. Sin embargo, la actividad caritativa seguía siendo tratada de manera marginal en comparación con las dos formas de apostolado directo e indirecto (pero la terminología había cambiado, y el esquema hablaba de «animación y santificación de los hombres», por un lado, y de «animación del orden temporal», por el otro). Después se había reservado una atención particular al apostolado del medio social, aunque la subcomisión competente no había logrado aclarar definitivamente la ambigüedad entre la naturaleza de los sujetos y la de los objetos del apostolado. Entre las diversas formas de apostolado se había concedido un espacio más conspicuo al apostolado individual, pero se subrayaba siempre la importancia del apostolado conjunto en sus diversas formas posibles. Se reconocía a los laicos la libertad de fundar asociaciones con fines apostólicos, aunque reservando a la jerarquía el emitir el juicio último sobre la oportunidad de las mismas. En cuanto a la Acción Católica, el texto permanecía sustancialmente fiel a las decisiones adoptadas ya anteriormente por la comisión, definiéndola, aunque no de manera exclusiva, *como una forma de apostolado individualizado, el cual se basa en las cuatro notas* características que corresponden a aquellas asociaciones que se ajustan a dicho apostolado, «sive nomen Actionis Catholicae habeant sive aliud» [«ya lleven el nombre de Acción Católica o algún otro nombre»].

La comisión fue llamada a discutir y a pronunciarse sobre esta redacción, siendo convocada para una sesión plenaria que se celebraría en los días 25 al 29 de enero de 1965, es decir, inmediatamente antes de la reunión de las subcomisiones de la Comisión Mixta para el esquema XIII, reunión que había sido prevista en Ariccia para comienzos de febrero. Con miras a esta sesión plenaria, se invitó a los miembros y a los expertos a que formularan sus críticas y observaciones relativas al texto. Sobre la base de tales observaciones, cuidadosamente recopiladas por la secretaría de la comisión, se desarrolló la discusión[254]. La aceptación fue, en conjunto, positiva, pero se formularon numerosas críticas sobre cuestiones de detalle. En muchos puntos las opiniones de los padres se hallaban bastante divididas. Con respecto a la definición del apostolado de los laicos y a su carácter específico en comparación con la actividad ordinaria de los cris-

sidente de la subcomisión, para recordarle sus obligaciones (cf. *Acta commissionis conciliaris*, 140s). Pero a comienzos de enero Bogliolo había preparado ya una nueva redacción, teniendo también en cuenta las observaciones que entretanto habían ido llegando a Roma.

254. *Animadversiones ad Schema «De apostolatu laicorum» (redact. 27 nov. 1964)* (Documentos de Guano, 78[4]).

tianos en el mundo y con el significado global de la acción de la Iglesia en pro de la gloria de Dios, algunas observaciones de Klostermann y de Ménager dieron origen a vivas discusiones, las cuales, no obstante, no condujeron a una suficiente aclaración teológica. La cuestión de la dimensión teológica del apostolado laical se prolongó, por lo demás, a lo largo de toda la discusión, presentándose de nuevo, pero sin lograr aclararse en ninguna ocasión. Y así, a propósito de los «fines» del apostolado, hubo discusión no sólo acerca de la distinción entre apostolado directo y apostolado indirecto, sino también acerca de la doble identidad del cristiano laico como *civis* [«ciudadano»] y como *fidelis* [«creyente»]. Algunos acentuaban la conveniencia de distinguir entre estas dos identidades, mientras que otros subrayaban la compenetración recíproca que existía entre ambas.

Estos temas corrían paralelos, en muchos aspectos, a los abordados en el esquema XIII, y el hecho de que no se supiera gran cosa acerca de este último provocó no pocas incertidumbres. Puesto que no estaba claro todavía desde qué punto de vista se había ocupado la Comisión Mixta de estos temas, no era posible decidir sobre el enfoque específico que había que adoptar ante ellos en el esquema sobre el apostolado laical. En todo caso, no fue accidental el que precisamente el párrafo sobre la animación de las realidades terrenas fuera el más criticado. Las críticas se dirigieron principalmente contra el significado ambiguo de ciertas expresiones relativas al valor propio del orden temporal. Una vez más se hicieron evidentes las limitaciones teológicas del esquema. Las críticas más severas contra este párrafo, elaborado por una subcomisión predominantemente italiana, fueron las formuladas por algunos alemanes, que reavivaron ecos (con participación en parte de los mismos protagonistas) del conflicto que había dividido a la Comisión sobre el laicado durante la fase preparatoria. Los tonos críticos se escuchaban claramente en las preguntas suscitadas por Hirschmann: «¿Qué significa la expresión *animatio christiana ordinis rerum temporalium*, que aquí se contrapone a *santificatio*? ¿Por qué se habla de apostolado? Evidentemente, hay que decir algo sobre el tema. ¿Por qué los laicos tienen un *munus* particular, y de qué modo se ejercita ese *munus*?». La insistencia con que seguían formulándose estas preguntas básicas, según iba aproximándose el final del Concilio, parece indicar la existencia de un callejón sin salida, del que la comisión no había logrado evadirse y que todavía no sabía resolver. La comisión se encontraba con dificultades semejantes para relacionar el tema de la caridad con el apostolado laical, sin lograr decidir si la caridad podía considerarse, y hasta qué punto, como un fin específico del apostolado, y si la actividad caritativa constituía o no una forma propia de apostolado.

Los nuevos temas abordados por la comisión con el capítulo sobre el apostolado del medio social y sobre las comunidades estaban igualmente poco maduros para que pudieran ser explicados con suficiente claridad en el documento. La subcomisión, en este caso, había reelaborado de manera consecuente el texto, pero el resultado no era enteramente satisfactorio. Klostermann hacía notar: «El capítulo tercero es la clave de todo el esquema y carece de lógica en sumo grado. En la nueva forma, más que en la anterior: [...] los lugares, ámbitos, campos, comunidades y objetos de apostolado, tanto eclesial como secular, y los miembros de las comunidades se mezclan confusamen-

te entre sí y con otras ideas tratadas ya en otros lugares, tanto en la introducción como en todo el capítulo. La apariencia de unidad se halla estimulada tan solo artificialmente, con la adición del término 'ámbito' en los títulos de los distintos números». Glorieux, secretario de la comisión, sostenía que las críticas de Klostermann cuestionaban todo el esquema y que, por tanto, eran inadmisibles en aquella fase de trabajo. Pero Klostermann insistió, pidiendo además que hubiera una nueva votación. Cardijn señaló entonces que las dificultades nacían de la rápida evolución que el mismo término «ámbito» había experimentado en el uso pastoral desde los tiempos de Pío XI. A pesar de eso se siguió discutiendo vivamente acerca de los términos y de sus significados, con argumentos que mostraban el diferente enfoque de las actividades apostólicas que se hacía en los países de lengua alemana y en los de lengua francesa.

El capítulo sobre las asociaciones apostólicas tuvo mejor acogida, quizá porque el problema de la organización y especialmente la cuestión del lugar de la Acción Católica en relación con otras asociaciones había recibido sólidas bases, que nadie pensaba discutir. Fernández-Conde paralizó rápidamente un intento de Tucci por modificar una de las notas características de la Acción Católica, en el sentido de que ésta tuviera mayor independencia de la jerarquía o, más bien, de que existieran diversas modalidades en cuanto a las relaciones con la jerarquía en las distintas naciones. Por su parte, Ménager propuso una nueva formulación del párrafo acerca del «mandato» jerárquico, el cual, a su parecer, no estaba suficientemente claro, ya que el texto hablaba de «asumir una especial responsabilidad» en relación con una asociación: este hecho de asumir responsabilidad sería mejor describirlo como una *electio et commendatio* («elección y encargo») por el obispo en su calidad de jefe de la comunidad eclesial. Después de varias discusiones (en las cuales se siguieron realizando tentativas por ampliar la posibilidad de un mandato, extendiéndolo también a asociaciones que no eran de naturaleza exclusivamente espiritual), la propuesta de Ménager permaneció aislada. A propósito de la organización del apostolado, se siguió discutiendo acerca de la petición, presente en el esquema y dirigida al Pontífice, de que se estableciera en la Curia un órgano de coordinación de las diversas actividades laicales. Las opiniones se hallaban divididas en cuanto a la conveniencia o no de calificar a tal órgano como meramente consultivo. Algunos querían un órgano dotado de mayores poderes. Pero otros temían que semejante órgano se convirtiera en un instrumento ulterior de centralización romana.

Antes de abandonar Roma en dirección a Ariccia, y de afrontar la fatigosa labor de redactar el esquema XIII, la comisión decidió nombrar un comité de redacción con el encargo específico de reelaborar una vez más el esquema, basándose en las indicaciones que habían ido manifestándose en la sesión plenaria. Por propuesta de Hengsbach, se nombró a Hirschmann, Tucci y Papali. Los tres habían trabajado en el esquema desde los años de la preparación del Concilio y, por tanto, estaban muy familiarizados con todas las vicisitudes por las que había pasado la redacción. Además, los dos jesuitas colaboraban ya con el comité para la redacción del esquema XIII. Hengsbach propuso, y la comisión aprobó, algunos criterios para la redacción. La principal preocupación era asegurar que el documento tuviera una estructura más coherente y un estilo que estuviera en conformidad con el texto ya formulado, y que al mismo tiempo tuviese en

cuenta la última discusión. Aunque el mandato recibido fue bastante específico, el comité pensó que podía tener cierta libertad para la corrección del texto, entre otras cosas porque, al menos en ciertos párrafos, las críticas habían sido numerosas. Después de una primera reelaboración efectuada en común, la redacción final fue confiada únicamente a Papali, precisamente para asegurar la necesaria homogeneidad del estilo. El día 20 de marzo la nueva redacción fue enviada a los miembros y a los expertos de la comisión, para que fuera examinada de nuevo a comienzos de abril, coincidiendo con la sesión plenaria de la Comisión Mixta para el esquema XIII. Mientras tanto, sobre algunos temas más importantes, acerca de los cuales no se había llegado en enero a decisiones definitivas, comenzaron a llegar a Roma nuevas propuestas. En particular sobre la definición del apostolado, Ménager, Klostermann y Möhler enviaron textos en la suposición de que se insertara en el párrafo correspondiente una nota especificativa. A comienzos de abril, Ménager y Klostermann se reunieron para sintetizar una fórmula que fuera insertada directamente en el texto.

El nuevo examen del esquema, en la sesión plenaria, fue efectivamente mucho más breve que el anterior, limitándose a dos únicas reuniones, los días 3 y 6 de abril, que tuvieron lugar entre las reuniones celebradas para el esquema XIII. Los padres expresaron un aprecio general del trabajo realizado, reconociendo la clara mejora en cuanto a la forma y al estilo. Por lo demás, esta vez no hubo una discusión detallada. El primer día, Papali explicó brevemente los criterios seguidos en la reelaboración, sin descender a detalles, a no ser para mostrar cómo, a pesar de que la forma era nueva en gran parte, las ideas eran sustancialmente las mismas que las del texto antiguo, con las correcciones requeridas por la mayoría. Entre los padres suscitó alguna perplejidad la supresión del párrafo sobre las diversas formas del apostolado individual. A pesar de que Papali hizo notar que, así y todo, el material de aquel párrafo se había conservado, pero distribuido entre otras partes del esquema donde parecía ser más coherente con el contexto, una mayoría de la comisión decidió restaurar el párrafo en su lugar anterior.

Se discutió también acerca de si había que introducir en el texto la fórmula de definición de «apostolado», elaborada por Ménager y Klostermann. Esta fórmula exponía, por un lado, la actividad de los laicos en favor de la evangelización y la santificación de los hombres, y por otro, la actividad de los laicos para la animación de las realidades temporales con el fin de infundir en ellas el espíritu evangélico. Para evitar la posibilidad de que, sobre la base de esta segunda fórmula, se considerara como «apostolado» cualquier tipo de compromiso social basado en principios y fines de orden simplemente natural, se afirmaba explícitamente que tal apostolado debía fijar como su meta la difusión del espíritu evangélico «ita ut in hoc ordine testimonium Christi perhibeat et ad salutem hominum inserviat» [«de tal manera que en ese orden de la realidad dé testimonio de Cristo y sirva para la salvación de los hombres»][255]. En estos términos la definición pasó a formar parte del texto.

255. En una primera formulación se precisaba que una simple implicación en las realidades temporales, sobre la base de principios de orden natural, no constituía un verdadero apostolado, a no ser quizás en cuanto a la intención subjetiva de la persona.

Durante el mes de abril el esquema fue examinado una vez más por el comité de redacción y, en cuanto a la corrección de la lengua latina, por el P. C. Egger. Fue Glorieux, con la colaboración de Hengsbach y de Hirschmann, el que tuvo que elaborar los informes explicativos del nuevo esquema, no solamente el informe general, sino también los informes particulares sobre los distintos capítulos. Finalmente, el texto fue transmitido a la Comisión de Coordinación y, después de la aprobación por Pablo VI, fue enviado a los padres.

2) La Comisión para el clero

Entre los esquemas menores afectados por el «Plan Döpfner» y que, por tanto, habían experimentado una reducción drástica hasta presentarse en forma de «esquema de proposiciones», el primero en ser discutido en el aula durante el tercer período del Concilio fue el esquema sobre el clero. Había encontrado severas críticas por parte de los padres, y finalmente había sido rechazado y enviado de nuevo a la comisión para que lo reelaborara. La comisión había trabajado intensamente durante las semanas sucesivas a fin de poder preparar la nueva redacción antes de que terminara el período conciliar, con la esperanza de que de este modo se pudiera proceder a una nueva votación sobre el esquema[256].

En los trabajos de reelaboración participó también activamente Congar, quien, antes ya de que finalizara la discusión en el aula, había ofrecido espontáneamente su colaboración a Marty, informador de la comisión, del cual dicen que se sintió «très touché» [«muy conmovido»] por la oferta[257]. Entre finales de octubre y comienzos de noviembre, un pequeño comité de expertos, compuesto por Del Portillo, secretario de la comisión, Lécuyer, Martelet, Daly, Herranz y Congar, examinaron las peticiones de los padres y elaboraron el nuevo texto sobre la base de un proyecto inicial de Féret, propuesto por Congar al comité. Por su parte, Congar se dedicó a fondo a la parte teológica del documento[258]. Durante esta fase se descartó definitivamente la idea del «Mensaje a los sacerdotes», el cual había llegado a ser inútil, porque se deseaba la reelaboración del esquema en forma extensa.

Aunque durante el breve tiempo que la comisión tuvo a su disposición para la reelaboración se recurrió en buena medida al antiguo esquema *De sacerdotibus*, de abril de 1964, sin embargo la nueva redacción presentaba importantes novedades tanto en la

256. Noticias sobre esta fase de la redacción del decreto pueden encontrarse en el *Journal* de Congar entre el 13 de octubre y el 12 de noviembre de 1964. Cf. también J. Herranz, *Il decreto Presbyterorum Ordinis. Riflessioni storico-teologiche sul contributo de Mons. Álvaro del Portillo*: Annales Theologici 9/2 (1995) 217-241 (221).

257. La comisión, por lo demás, habría querido también contactar con otros expertos, como el P. Sigmond y el P. Dingemans, que estaban interesados principalmente en las implicaciones sociológicas de las cuestiones que había que tratar en el esquema. Se había puesto la mirada en estas personas, a pesar de que a ellas no les gustaba ocuparse de problemas en los que no se sentían verdaderamente competentes: JCng, 6 de noviembre de 1964.

258. A Congar se le confiaron los párrafos sobre los *munera sacerdotalia* y el párrafo que trataba sobre la forma evangélica de la vida de los presbíteros (JCng, 31 de octubre de 1964). Para ampliar información sobre el «Plan Féret», cf. *ibid.*, 22, 25 y 26 de octubre de 1964. Féret, el cual no había participado de modo directo en los trabajos de este grupo, expresó luego severas críticas sobre la manera en que estaba desarrollándose el texto (JCng, 6 de noviembre de 1964).

forma como en los contenidos[259]. En lugar de las doce «proposiciones» de las que se componía el texto discutido en el aula, el nuevo esquema se dividía en dos partes: una primera *De presbyterorum ministerio*, y una segunda *De presbyterorum vita*, con un total de veinte párrafos. Eran nuevos el proemio, el párrafo primero sobre la naturaleza del sacerdocio y el párrafo segundo sobre los sacerdotes en cuanto ministros de la palabra. Eran nuevos también el párrafo cuarto sobre los sacerdotes como ministros de los sacramentos y de la Eucaristía, y el párrafo quinto sobre los sacerdotes como guías del pueblo de Dios. Era nuevo igualmente el párrafo undécimo dedicado a las vocaciones. De esta manera, la parte teológica del decreto adquirió notable importancia dentro del plan global. En cambio, las novedades en la segunda parte, que trataba sobre la vida sacerdotal, parecían menores. Esa parte abordaba temas que habían sido contemplados ya en gran medida en las proposiciones. Sin embargo, aun en ella había algunos párrafos nuevos: el párrafo primero sobre la particular exigencia de santidad en la vida sacerdotal, el número 14 sobre la unidad y la armonía de la vida sacerdotal, y el último párrafo, que era, más bien, de naturaleza exhortativa[260].

Después de la aprobación de la nueva redacción en comisión plenaria, Marty, que había presentado el informe sobre el esquema, escribió a Lercaro y quizá también a Felici, pidiendo que el nuevo esquema fuera presentado a los padres y se sometiera a la votación de la asamblea[261]. Pero la nueva redacción no se distribuyó hasta el 20 de noviembre, durante la última congregación general, y no se llegó a efectuar la votación[262]. Según Felici, por tratarse de una redacción totalmente nueva, después del rechazo de la anterior, esta redacción tendría que ser discutida de nuevo brevemente por el Concilio, antes de ser sometida a votación en cuanto a sus detalles.

A los padres se les invitó a pronunciarse y a que enviaran sus observaciones antes de finalizado el 31 de enero de 1965, a fin de que esta nueva redacción pudiera ser corregida durante la intersesión y pudiera quedar preparada para su discusión durante el cuarto período[263]. Fueron numerosas las observaciones enviadas a la comisión[264]. En al-

259. El esquema de abril de 1964 era aquel del que se habían tomado las diez *Propositiones* (aumentadas luego a doce) según las indicaciones del «Plan Döpfner» (AS V/2, 313-327). La comisión se reunió en sesión plenaria el día 29 de octubre y los días 5, 9 y 12 de noviembre en verdaderas y propias «sesiones interminables» (cf. Herranz, *Il decreto*, 221).

260. *Schema decreti de ministerio et vita presbyterorum. Textus emendatus et relationes* (fascículo distribuido en el aula el 20 de noviembre de 1964), en AS IV/4, 830-871.

261. Marty a Lercaro, 14 de noviembre de 1964: «La Commission souhaite qu'un vote de principe permette aux Pères de dire que le nouveau texte puisse servir de base de discussion, afin que dans les prochaines mois les Pères puissent adresser à la Commision les 'modi' qu'ils jugeront utiles pour perfectionner le texte» [«La Comisión desea que se realice una votación de base, que permita decir a los padres que el nuevo texto puede servir de base de discusión, a fin de que en los próximos meses los padres puedan dirigir a la Comisión los *modi* que ellos juzguen útiles para perfeccionar el texto»] (Documentos de Lercaro, 726). Según cuanto me refirió Mons. Herranz, fue Del Portillo quien sugirió a Marty que escribiera la carta (testimonio oral del 1 de julio de 1998).

262. El anuncio de Felici del 20 de noviembre de 1964 se encuentra en AS III/8, 551. Cf. también Del Portillo a Lercaro, 10 de abril de 1965 (Documentos de Lercaro, 288).

263. Cf. de nuevo el anuncio de Felici en el aula el 20 de noviembre de 1964, AS III/8, 551.

264. *Animadversiones scripto exhibitae quoad schema de ministerio et vita presbyterorum ante diem 31 ianuarii 1965*, en AS IV/4, 872-961. Del Portillo tuvo en cuenta las observaciones recibidas hasta mediados de febrero de 1965.

gunos casos se trataba de solicitar pocas enmiendas; en otros casos se enviaron estudios bastante extensos, que a veces se parecían a propuestas orgánicas de esquemas alternativos[265]. Entre los más importantes se hallaban el estudio, bastante crítico, de Döpfner, y el estudio, que en cambio era más positivo, del patriarca Meouchi. El español Cirarda Lachiondo propuso un orden distinto para toda la materia, mientras que el francés Elchinger adjuntó una propuesta orgánica de esquema. Fueron también importantes las intervenciones de los franceses Gufflet y Philippe y la del español Moro Briz. Por su parte, los franceses, como grupo, enviaron también observaciones, mientras que Doi envió breves notas con el consenso de los obispos japoneses.

Buena parte de las observaciones se referían a la naturaleza del sacerdocio, que para algunos estaba ligada a la misión de la Iglesia, mientras que otros deseaban centrar esa naturaleza en su dimensión sagrada y espiritual. Además, algunos pensaban que había que profundizar en las relaciones entre el sacerdocio de los presbíteros y el de los obispos, mientras que para otros había que hacer mayor distinción entre el sacerdocio de los presbíteros y el sacerdocio común de todos los creyentes. En general, los padres pedían que esta primera parte tuviera mayor conexión con cuanto se había afirmado acerca del sacerdocio en la constitución sobre la Iglesia.

Hubo también numerosas observaciones sobre la segunda parte del esquema. Éstas se concentraron especialmente en el párrafo que trataba del celibato eclesiástico, expresando a este respecto opiniones que a veces eran muy diferentes entre sí[266]. Algunas observaciones se referían al párrafo sobre las vocaciones sacerdotales, preguntando por qué se había reintroducido esta cuestión, a pesar de que se había tratado ya de ella en el esquema sobre los seminarios[267].

265. Los *Acta Synodalia* contienen cuarenta y siete textos de observaciones, enviadas antes del fin de enero (AS IV/4, 872-961). En cambio, Lécuyer dice que fueron 157 los padres que enviaron sus observaciones. Un análisis de todas ellas muestra que hubo 466 propuestas de enmienda, recogidas en un volumen mecanografiado y reproducido a ciclostilo (cf. J. Lécuyer, *Dekret über Dienst und Leben der Priester. Die Geschichte des Dekrets*, en LThK/dZVK 3, 135). Según R. Spiazzi se trataba de 523 observaciones: *Genesi del decreto «Presbyterorum Ordinis»*, en R. Spiazzi, *Il decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Torino 1966, 35. El volumen con las observaciones *Animadversiones in Schema Decreti «De Ministerio et Vita Presbyterorum» a Patribus Conciliaribus factae*, estaba ya preparado el 26 de febrero de 1965 y fue enviado inmediatamente a los miembros de la comisión.

266. Las más importantes fueron las enviadas por Darmojuwana, arzobispo de Semarang, en nombre de treinta padres indonesios (es decir, de casi toda la Conferencia episcopal). Considerando los graves problemas que la ley del celibato planteaba al clero de muchas regiones, el arzobispo quería que se pidiera a cada Conferencia episcopal que examinara atentamente la cuestión y que enviase al Pontífice los resultados del examen, a fin de que él, juntamente con el sínodo, pudiera adoptar las oportunas decisiones. En vista de la naturaleza de la propuesta, Del Portillo consideró que era conveniente comunicársela directamente a Felici (Del Portillo a Felici, 26 de noviembre de 1965, juntamente con un extracto de las observaciones formuladas por Darmojuwana [AS V/3, 142s]).

267. En efecto, sobre este tema había llegado a crearse un importante conflicto de competencias entre las dos comisiones. Más allá de la evidente proximidad temática, no está claro si la Comisión para el clero había decidido insertar en el propio esquema esta cuestión porque se sentía insatisfecha del modo con que se había tratado de ella en el esquema sobre los seminarios. En todo caso, la acción de la comisión suscitó una reacción de disgusto en la Comisión sobre los seminarios, la cual escribió a Felici sobre este asunto (cf. Mayer a Del Portillo, 12 de diciembre de 1964 [AS V/3, 100s], y la respuesta de Del Portillo, del 21 de diciembre de 1964 [AS V/3, 112s]; Felici a Ciriaci, 14 de diciembre de 1964, con la petición de que se eliminara el párrafo [AS V/3, 103s], y la respuesta de Del Portillo en nombre de Ciriaci, del 21 de diciembre de

Las observaciones contemplaban también en su totalidad un problema básico: la redefinición de la persona y de la función del sacerdote en la sociedad moderna. A comienzos de febrero, la novela de Michel de Saint-Pierre, *Les nouveaux prêtres*, que describía con tonos polémicos cierto tipo de sacerdotes a partir de la experiencia de los sacerdotes obreros y que censuraba los resultados de ciertas experiencias pastorales, suscitó vivas reacciones en Francia y en el extranjero. Congar leyó la novela con atención, y escribió incluso una rápida lista de notas sobre ella, pero en conjunto sacó de la obra una impresión insatisfactoria a causa de la simplificación con que se habían abordado ciertos problemas[268]. El mismo Pablo VI, que se sentía bastante preocupado por la situación del clero, leyó el libro y, según lo que refiere Congar, pidió a Ancel que le comunicara sus impresiones[269]. Aunque en Francia la cuestión de los sacerdotes obreros se encontraba ya, desde hacía más de un año, en vías de solución en el seno de la Conferencia episcopal[270], sin embargo, quedaban todavía abiertas para el Concilio las cuestiones que este tema suscitaba acerca de la necesaria dimensión misionera del sacerdote en la sociedad moderna[271].

1964 [AS V/3, 114]; Felici a Del Portillo, 2 de enero de 1965, comunicando el resultado de la reunión de los órganos rectores [AS V/3, 136]). Cuando la comisión, en el siguiente mes de abril decidió conservar el párrafo sobre las vocaciones, no tardaron en llegar las protestas de Pizzardo, presidente de la Comisión para los seminarios, pero esta vez Del Portillo podía alegar en su favor la decisión de la Comisión de Coordinación (Del Portillo a Meyer, 3 de abril de 1965 [AS V/3, 164s]; Pizzardo a Cicognani, 5 de abril de 1965, protesta de que la Comisión de presbyteris haya conservado el párrafo [AS V/3, 166s]; Del Portillo a Felici, 10 de abril de 1965, explica la decisión de conservar el párrafo [AS V/3, 170s]; y finalmente la respuesta de Felici, del 12 de abril de 1965, que confirma cuanto había dispuesto la Comisión de Coordinación con la carta del 14 de diciembre de 1964: los padres conciliares serán los que decidan [AS III/5, 174]).

268. JCng, *ad diem* (cf. la nota de apuntes adjunta).

269. «Mons. Ancel fue recibido esta mañana por el Papa. El Santo Padre (que ha leído el libro) le preguntó qué pensaba de la imagen que se ofrecía de los sacerdotes en *Les nouveaux prêtres*. El Santo Padre piensa que se trata de una simplificación, que es una imagen falsa construida con algún fragmento exacto. No concedió al autor, Michel de Saint-Pierre, la audiencia que éste había solicitado. Pero (como me ha dicho Del Gallo) el Santo Padre está muy preocupado por la situación en los Países Bajos» (JCng, 8 de febrero de 1965).

270. Durante los últimos meses de 1963 comenzaron en San Luigi las primeras reuniones del grupo de trabajo de obispos y teólogos franceses sobre el tema: «Sens du prêtre-ouvrier dans la mission de l'Église en milieu industriel» [«Significado del sacerdote obrero en la misión de la Iglesia en un ambiente industrial»]. La finalidad de estas reuniones era reexaminar en sentido crítico el tema de los sacerdotes obreros y volver a poner en marcha la «Mission de France» entendida en un sentido nuevo. Entre los participantes en el grupo se hallaban Ancel, Chenu, Le Guillou, Martelet y Laurentin. Las reuniones habían sido deseadas por la Conferencia episcopal francesa y se celebraron primeramente en Roma y luego en París (cf. F. Leprieur, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris 1989, 488). A Laurentin se le encargó que escribiera el documento con las conclusiones: *Sens du prêtre-ouvrier dans la mission de l'Église en milieu industriel* (Documentos de Lercaro, 480).

271. Cf., por ejemplo, el documento anónimo, pero procedente verosímilmente de los ambientes de sacerdotes obreros franceses, que comienza así: «*Au moment où le Schéma De vita et ministerio sacerdotali doit returner à la commission pour refonte du texte...*» [«En el momento en que el esquema 'De vita et ministerio sacerdotali' debe volver a la comisión para la refundición del texto»] (Documentos de Van Zuylen, 5). Este documento insistía en la naturaleza misionera del sacerdocio y en la evangelización de los pobres como señal de que se estaba cumpliendo debidamente la misión sacerdotal, y pedía: «Según el ejemplo de los apóstoles y de conformidad con la Tradición de la Iglesia, ¿no será deseable que, en determinadas circunstancias y para atender las necesidades de las misiones, el sacerdote enviado trabaje manualmente en las condiciones comunes?».

El 22 de marzo se reunieron en Roma, juntamente con el secretario Del Portillo, algunos de los expertos que habían trabajado más directamente en la redacción del esquema del anterior mes de noviembre: Herranz, Lécuyer, Sigmond, Onclin y Congar. La labor de revisión se prolongó durante toda la semana. «Llevó más tiempo del que yo había esperado», escribía Congar en su diario; y sin embargo, era todavía un trabajo provisional, sujeto al control que hiciera de él la comisión en sesión plenaria: «Es un trabajo de condenados a galeras» –concluía Congar–[272]. En la labor técnica de revisión del texto a partir de las observaciones enviadas, volvieron a enfrentarse los diversos enfoques que pretendían ser los mejores, en particular el enfoque que subrayaba la dimensión cultual y sacramental del sacerdocio, y el que insistía, en cambio, en la dimensión misionera del mismo. Hasta cierto punto se podían ver también dos perspectivas distintas en los diferentes grados de importancia atribuidos a la parte teológica y a la parte que abordaba temas de orden más bien jurídico, como el del sustento financiero, el de la atención sanitaria y el de la previsión para el futuro. Eran igualmente temas delicados y urgentes para quienes tenían presentes las condiciones en que vivía el bajo clero en muchas regiones eclesiásticas, y la soledad que afligía a muchos sacerdotes ancianos o enfermos. En general, se trató de llegar a una visión unificada de los problemas básicos desde la perspectiva pastoral que aparecería al final del documento[273].

Uno de los temas más controvertidos fue el de la espiritualidad sacerdotal, a la que se atribuía gran importancia a la hora de definir la vida y la función eclesial del sacerdote. Sin embargo, según otros, este tema no debía exponerse en términos demasiado detallados, a fin de evitar que se separase con exceso al sacerdote de los demás fieles y de la comunidad, y para no confundir la espiritualidad del sacerdocio de los presbíteros con la de las personas consagradas por votos religiosos. Sobre el espinoso problema del celibato no faltaron intervenciones vigorosas para una reafirmación del mismo y también para una atenuación de la norma o, por lo menos, para una comprensión caritativa de los sacerdotes que la habían roto. Además, varias intervenciones recordaron la diversidad existente a este propósito entre los diversos ritos en la Iglesia católica. El tema había llegado a ser muy delicado, no sólo por las opiniones expresadas en el aula, sino también por las numerosas presiones procedentes de la opinión pública o incluso directamente de algunos sacerdotes concretos y de algunas asociaciones de sacerdotes[274]. Pero la comisión mantuvo la postura que había adoptado ya, y que era la de una

272. «¡Es decir, que la Comisión va a desenterrar cosas que habían sido puestas ya a punto con tanto cuidado, y que a continuación se efectuará la discusión en el aula, la revisión del texto, los *modi*, la *expensio modorum*! Es un trabajo de condenados a galeras» (JCng, 26 de marzo de 1965).

273. Según el testimonio de Herranz, fue particularmente Del Portillo quien orientó a la comisión hacia una perspectiva unificada de este tipo. En los párrafos de tipo canonístico habían trabajado principalmente el mismo Herranz juntamente con Onclin. Con respecto a tales párrafos, Congar había expresado inicialmente su hostilidad, pero convino luego en la oportunidad de los mismos (testimonio oral de Herranz del 1 de julio de 1998).

274. No faltaron tampoco sobre este problema varios opúsculos difundidos entre los padres conciliares. Véase, por ejemplo, el titulado *De presbyterorum caelibatu libellus*, promovido por un grupo heterogéneo e internacional de personalidades, que solicitaba la creación de una comisión postconciliar para que estudiara mejor la conexión existente entre el celibato y la cura de almas (Documentos de Bettazzi, 9.10). R. Clement, *Note à quelques Pères Conciliaires à propos du Schema De ministerio et vita presby-*

reafirmación de la norma del celibato por razones históricas y espirituales más que teológicas, pero reconociendo al mismo tiempo la plena legitimidad de la práctica que se hallaba en vigor en las Iglesias de rito oriental.

El trabajo desarrollado por el grupo de expertos fue examinado por la comisión plenaria, reunida en Roma del 29 de marzo al 1 de abril. Se introdujeron modificaciones importantes en el párrafo primero, en el cual, siguiendo la petición formulada por los obispos indonesios, por cuarenta y ocho obispos de Francia occidental y de la región de Garona, se recordó la conexión, afirmada ya por la *Lumen gentium*, entre el sacerdocio de los presbíteros y el de los obispos. Se rechazó, en cambio, la propuesta de que los presbíteros dependieran de todo el colegio episcopal, en vez de depender sólo de su correspondiente obispo. Se atenuó, además, la acentuación de la función cultual del presbiterado, profundizando en cambio en la situación dialéctica del presbítero, que vive en el mundo, aunque –en cierto sentido– no pertenece al mundo.

En el párrafo séptimo se introdujo la distinción entre el orden presbiteral, al que los sacerdotes acceden con la ordenación, y la pertenencia al presbiterio, el cual es considerado como propio de cada una de las diócesis. En el párrafo duodécimo se introdujo la recomendación de que los sacerdotes celebraran diariamente la misa, aunque no fuera posible la presencia de fieles[275]. A petición de Rusch, se insertó una referencia a la ascética propia del ministerio pastoral. Sobre la cuestión del celibato, la comisión trató de satisfacer las peticiones de la mayoría de los padres. Y así, se eliminó la referencia a que algunos apóstoles estaban casados, porque éstos habían abandonado probablemente a sus respectivas esposas en el momento de seguir a Cristo. En cambio, se conservó la referencia a las condiciones particulares del rito oriental, porque el hecho de eliminarla, como habían solicitado algunos padres, parecería un hecho poco respetuoso hacia aquellas Iglesias. A petición de Renard, se introdujo una referencia al celibato voluntario como señal del servicio del sacerdote a Cristo. Se abreviaron igualmente y volvieron a formularse las referencias escatológicas, a fin de evitar cualquier riesgo de dualismo maniqueo y para no emitir un juicio negativo sobre la sexualidad; finalmente, se acentuó la importancia de la pobreza para una mayor libertad apostólica[276].

Algunos días más tarde, Del Portillo envió el texto a Lercaro, que tenía que presentar el informe sobre dicho texto ante la Comisión de Coordinación. Del Portillo le dijo

terorum defendía el celibato eclesiástico, pero sugería que un contexto más adecuado para tratar del tema era el problema de las vocaciones (Documentos de Lercaro, 290). En cambio, entre los documentos dejados por Häring se encuentran varias cartas personales de sacerdotes que le escribían sobre este problema con acentos que en muchos casos eran casi dramáticos, y que esperaban que el Concilio pudiera ofrecerles alguna esperanza.

275. Esta recomendación se hallaba en manifiesto contraste con la constitución litúrgica *Sacrosanctum concilium*, que, en cambio, subrayaba en los párrafos 26 y 27 la importancia de la celebración comunitaria con los fieles. Es difícil pensar que los miembros de la comisión no fueran conscientes de este contraste, pero evidentemente no se supo renunciar a corroborar un aspecto esencial de la tradicional imagen del sacerdote, la imagen que vinculaba su espiritualidad con el misterio eucarístico y que describía al sacerdote a partir de su prerrogativa de celebrar los sagrados misterios. En fases posteriores de la redacción, para confirmar tal recomendación, se indicaría en nota la nueva encíclica de Pablo VI, *Mysterium fidei*, y se haría sólo una referencia secundaria a la *Sacrosanctum concilium*.

276. Una visión global de las variaciones introducidas en aquella ocasión en el texto y de sus motivaciones la ofrece Lécuyer, *Die Geschichte des Dekrets*, 135s.

que la secretaría de la comisión debía dedicarse «a la revisión bíblica y a la revisión latina del texto y también a la preparación de los diversos informes, de los cuales, por lo menos, la *relatio generalis* debía someterse todavía a la aprobación por parte de la Comisión»[277]. En todo caso, el día 13 de abril Felici envió ya la copia del texto a los miembros de la Comisión de Coordinación, convocados para la reunión de mayo[278]. El texto, el cual no se discutió en aquella reunión, juntamente con los informes fue enviado directamente a los obispos el 12 de junio. En aquella ocasión se les enviaron también los demás esquemas que debían ser discutidos durante el siguiente período[279].

3) Un nuevo esquema sobre las misiones

A pesar del apoyo dado por la presencia de Pablo VI, el esquema de proposiciones *De missionibus* fue discutido vivamente en el aula, siendo rechazado al final por 1601 votos y devuelto a la comisión para que fuera corregido y ampliado. La dificultad que tenía que afrontar la comisión consistía en la ardua tarea de elaborar un nuevo enfoque en la difícil situación de equilibrios inestables que existían en su interior. La debilidad del texto presentado en el aula no había constituido, desde luego, una sorpresa en el momento de la discusión. Muchos miembros y consultores de la comisión eran conscientes ya de ello, y atribuían las causas, por un lado, a los límites impuestos por la Comisión de Coordinación a todos los esquemas menores, y por otro, a las dificultades en que se debatía la comisión misma, prisionera como era de la influencia, que pesaba sobre ella y que la inundaba, de la Congregación de Propaganda Fide, que estaba representada dentro de la comisión por el mismo Agagianian, presidente de dicha congregación. Éste, aunque a menudo se hallaba ausente, hacía sentir en cualquier ocasión su peso institucional, reforzado también por la atención que el mismo Pablo VI demostraba hacia el tema de las misiones así como por el apoyo que él parecía querer garantizar a este tema[280].

En la reunión de la comisión del 16 de noviembre, la primera después del voto negativo, se trató de que salieran a relucir estos problemas. Signora hizo notar las dificultades que se derivaban de que el presidente se hallara a menudo ausente, y Riobé pidió que hubiera un vicepresidente. Agagianian, que acababa de llegar en aquel preciso momento, opuso algunas dificultades, y aseguró que, con la conclusión del tercer período, sus compromisos externos se reducirían, de manera que él podría estar presente con ma-

277. Del Portillo a Lercaro, 10 de abril de 1965 (Documentos de Lercaro, 288). El informe no estaba todavía terminado el 25 de abril de 1965, fecha en la que Del Portillo envió a los miembros de la comisión un esbozo enmendado del mismo según las instrucciones dadas al informador durante la sesión plenaria del 1 de abril; Del Portillo pedía también ulteriores observaciones que debían recibirse a mediados del siguiente mes de mayo a más tardar; cf. Del Portillo a Van Zuylen, 25 de abril de 1965 (Documentos de Van Zuylen).

278. AS V/3, 176.

279. AS IV/4, 332-389; el texto lleva fecha del 28 de mayo de 1965, día de la audiencia en la que Pablo VI ordenó a Cicognani que enviara el esquema a los padres. La carta de envío de Felici puede verse en Documentos de Bettazzi, B/30.

280. Cf. E. Louchez, *La Commission «De missionibus»: vers un approche historique, sociologique et anthropologique*, documento preparado para la convención «Il Vaticano II: l'evento, l'esperienza, i documenti finali», Bologna 12-15 de noviembre de 1996, en forma de manuscrito.

yor asiduidad. Sin embargo, una vez más, a pesar de haber llegado comenzada ya la reunión, se marchó antes de que ésta terminara. Después de su marcha, D'Souza señaló irónicamente: «Videas ut habemus Praesidem» [«¡Ya veis cómo tenemos presidente!»]. Por lo demás, durante su breve presencia tuvo tiempo para informar sobre el disgusto del Pontífice y sobre su disgusto personal acerca del modo en que se había desarrollado la discusión en el aula, y por alguna intervención que, por lo menos en cuanto a la forma, parecía inadecuada. Corroboró, además, firmemente el sentido tradicional del concepto de misión: «La idea de la misión debe quedar completamente aclarada, y debe serlo indudablemente en su sentido tradicional. Asimismo, hay que exponer con claridad lo que significa 'tota Ecclesia est missionaria', para que no se piense que cualquier lugar es una misión, aunque en cualquier lugar hay que realizar esfuerzos en favor de aquellas regiones que son verdaderamente misiones»[281].

Casi todos se declararon de acuerdo con la propuesta de nombrar una subcomisión para la redacción del nuevo texto. Para ella resultaron elegidos Schütte, Riobé, Lokuang Zoa y Lecuona[282]. Serían ayudados por expertos capaces de redefinir las bases teológicas del texto. Aun antes de la reunión se habían establecido contactos con algunos nuevos teólogos que pudieran ofrecer una contribución positiva a la reelaboración del esquema. Pero la elección no iba a resultar tan sencilla. Cuando Seumois y su superior, L. Volker preguntaron discretamente a Congar si él estaba disponible, éste respondió que pensaba que era más apropiado que fuese la Conferencia episcopal francesa quien le propusiera. Así que Riobé fue quien le hizo oficialmente la propuesta. También los alemanes formularon peticiones sugiriendo los nombres de Ratzinger y de Neuner[283]. Agagianian estuvo de acuerdo en llamar a nuevos expertos, declarándose también de acuerdo con los primeros nombres propuestos, pero en cambio se opuso tajantemente a que se nombrara a Congar, queriendo que en su lugar se eligiera a Reuter[284]. Estaba bien

281. Cf. las actas de la reunión: *Commissio de missionibus. Sessio diei 16 novembris 1964*, en AV2. Cf. también JCng, 19 de noviembre de 1964: «A mediodía veo un momento al P. Seumois: es uno de los expertos encargados de la refundición del *De missionibus*. Me dice que el cardenal Agagianian no comprendió absolutamente el sentido de la votación. Recuerda únicamente la ironía de un padre que dijo que los montes parieron un ratón. Se aferra tenazmente (y parece que también los alemanes) a la idea que identifica las *missioni* con cierto territorio que depende todavía de Propaganda. En la comisión, que parece ineficaz, se rechaza la categoría de 'Iglesias jóvenes'. No se ve tampoco la relación de las misiones con el orden temporal ni con los cambios sociales. Finalmente, el trabajo está demasiado poco organizado. Por eso, en la reunión de mañana, yo me propongo presentar el ejemplo de la comisión teológica. La comisión sobre las misiones necesita un buen secretario. El P. Seumois me dice que él aceptaría serlo».

282. Hubo alguna discusión reveladora sobre el número de los componentes y sobre el criterio para la elección de los mismos. Algunos pensaban únicamente en tres componentes, otros querían que fueran cinco. Zoa opinaba que era conveniente elegir miembros que residieran bastante cerca de Roma, a fin de que pudieran trabajar más ágilmente, mientras que Lokuang y Schütte propusieron como criterio la mayor representatividad geográfica. Había dudas con respecto a la naturaleza misma de la subcomisión. ¿Debería ser un simple comité de redacción o, por el contrario, una expresión más órganica de toda la comisión?

283. Cf. JCng, 11 de noviembre de 1964: «Encontré allí al P. Smulders, quien me preguntó de parte de los miembros de la comisión de las misiones si yo aceptaría redactar el capítulo teológico del futuro esquema *De missionibus*. ¿Cómo iba a decir que no? Dije que sí»; 12 de noviembre de 1964: «Mons. Riobé me repite la petición de que trabaje en la sección teológica del *De missionibus*». Cf. Louchez, *La Commission «De missionibus»*, 9.

284. Cf. *ibid.*, 8.

claro que Agagianian se oponía a la hipótesis de una redacción enteramente nueva del esquema, y que su convicción era que sería suficiente corregir el texto anterior, introduciendo en él las peticiones de los padres como propuestas de enmiendas de detalle. Por esta razón, a la comisión no se le habían proporcionado los textos completos de las intervenciones en el aula, sino únicamente una síntesis ordenada de las enmiendas resultantes de tales intervenciones. Según Congar, la defensa que Agagianian hacía de tal procedimiento redaccional reflejaba su defensa del concepto tradicional de la misión como actividad de expansión del cristianismo por las regiones no cristianizadas, bajo la jurisdicción de la Propaganda Fide.

La siguiente reunión del 20 de noviembre prometía ser muy tensa, porque algunos miembros, como Riobé y Zoa, parecían estar decididos a oponerse resueltamente a la acción reduccionista de Agagianian, y a reclamar una reformulación completa del esquema. Desde el punto de vista de ellos, la colaboración de Congar aparecía como condición irrenunciable. Esta vez Agagianian se quedó aislado en su débil defensa de los anteriores expertos y en contra del nombramiento de algunos nuevos. Al final, también Congar fue admitido a colaborar en el esquema, hecho que él mismo interpretaba como una victoria de las posturas favorables a una renovación de la teología misionera[285].

Entre diciembre de 1964 y comienzos de enero de 1965, en una serie de reuniones celebradas en París y Estrasburgo entre Congar, Riobé y Seumois, comenzó a delinearse la fisonomía del nuevo texto[286]. Congar debía preparar la parte teológica, mientras que Seumois debía ocuparse de la parte pastoral[287]. Pero entre tanto se hallaban también

285. Cf. JCng, 20 de noviembre de 1964: «Mons. Riobé vino a verme esta noche, a la salida de la reunión de la Comisión de las misiones. No hubo expertos en la reunión. Estaba el P. Reuter, pero le hicieron que se marchara. Él comenzó inmediatamente con mi nombramiento como experto por el voto unánime de los miembros de la subcomisión, y como experto *conciliar*, no como experto privado. Agagianian no rehusó, pero dijo que los nuevos expertos no eliminan a los anteriores. Entonces, ¿por qué cambiar?, dice, ¿por qué añadir otros expertos?, ¿por qué el P. Congar? –Pues porque una de las quejas contra el *De missionibus* es la de que no posee un fundamento teológico. Ahora bien, el P. Congar ha estado en la comisión teológica, en el *De ecclesia*, y cuenta con la confianza del cardenal Ottaviani y del Papa. En una palabra, estoy admitido».

286. El 13 de diciembre se reunieron en París Congar, Riobé y Seumois: «Desde el 15 de noviembre estoy dedicado a un proyecto del esquema *De missionibus* que presenté a Mons. Riobé y al Padre X. Seumois, en París, el 13 de diciembre. Para esto tuve que aprovechar a fondo cierto número de documentos, conciliares y de otra índole» (JCng, 630). Y en los días 19 y 20 de diciembre se reunieron en Estrasburgo Congar, Seumois, Kaufmann y Glazik: «Este trabajo fue llevado a cabo juntamente con el P. Seumois, el P. Kaufmann y el P. Glazik, de Münster, aquí en Estrasburgo, en los días 19 y 20 de noviembre. Se ha fijado un plan (para la parte teológica = mi plan) cambiando cierto número de observaciones interesantes sobre el contenido. El P. Glazik se ha dejado ganar por nuestras ideas. Riobé me dijo que mi presencia *al comienzo* de la sesión de la comisión en Roma (a partir del 12 de enero por la mañana, es decir, tengo que llegar a última hora de la tarde del 11 de enero) es una presencia indispensable. Luego él se comprometió a pedir al P. Le Guillou que me encontrara un sustituto a causa de las conferencias que debo pronunciar en Bruselas, Lieja, Lovaina y Friburgo. Y así se hizo. Pero hubo que organizar todo esto = ¡decenas de cartas!» (JCng, 630). Entre los Documentos de Alberigo se encuentra un proyecto de un nuevo esquema de Le Guillou, de fecha 22 de noviembre de 1964, y destinado a Riobé, Congar y Mollat (Documentos de Alberigo, VI/9), pero no está claro hasta qué punto puede haber influido en los trabajos sucesivos; el plan se halla estructurado en tres partes: «I: La razón de la misión es el amor fraterno, brotado del amor trinitario y manifestado en Jesucristo. II: El fundamento teológico de la misión es el amor libre y gratuito del Padre que 'envía' a su Hijo para que comparta las condiciones de los hombres a fin de salvarlos. III: El carácter excepcional del momento histórico».

287. Cf. JCng, 24-29 de diciembre de 1964.

en curso otras iniciativas para la redacción. Cuando la subcomisión para la redacción se reunió entre los días 12 al 16 de enero en la casa de los padres del Verbo Divino cerca de Nemi[288], se encontraron allí ante numerosos documentos y proyectos de esquemas, algunos de ellos descartados durante las anteriores fases redaccionales y propuestos ahora nuevamente como posibles alternativas; otros que eran enteramente nuevos; algunos eran esquemas bien estructurados; otros consistían en simples observaciones o índices de posibles contenidos[289].

Tenían entre ellos, por lo menos, cinco proyectos, además de otros documentos y sugerencias para llevar a cabo la redacción del nuevo esquema. Aparte del texto procedente de Riobé, que había sido compuesto por Congar y X. Seumois, existía un texto presentado por Lokuang y elaborado con la colaboración del jesuita Grasso, un proyecto propuesto por el franciscano Peeters, un plan preparado por Neuner, y el esquema, ya conocido, procedente del grupo de los superiores de las órdenes misioneras. Ratzinger, por su parte, había enviado algunas observaciones sobre el «fundamento teológico de las misiones», y Legrand había formulado las *Suggestions pour un nouveau schéma*[290]. En realidad, el punto de referencia elegido de manera espontánea, al menos para aquellos que habían colaborado en la comisión, era el esquema de diciembre de 1963, enviado ya a su tiempo a los padres, y sustituido luego obligadamente por el esquema de «proposiciones», que había sido tan criticado en el aula.

Una comparación entre las diversas propuestas revelaba, además, opiniones muy diversas no sólo sobre el tipo de documento que había que elaborar, sino también sobre los principios fundamentales en que debiera basarse. La subcomisión, para responder a las peticiones de los padres, se propuso dos objetivos básicos: dar al esquema un fundamento teológico suficiente y lograr una adecuada definición del concepto de misión. Pero precisamente en este punto se hallaban divididas las posturas dentro de la misma subcomisión. Para la parte teológica del esquema se tomó como texto básico el de Congar, discutido de nuevo y vuelto a formular por un pequeño grupo compuesto por Riobé, Lecuona, Neuner, Grasso y el mismo Congar. Recurriendo a las recientes elabora-

288. En esta reunión participaron como miembros de la comisión Zoa, Lecuona, Lokuang, Riobé y Schütte; como expertos, X. Seumois, Neuner, Glazik y Peeters, quien desempañaba la función de secretario. Congar participó únicamente durante cuatro días. Paventi, secretario de la comisión, participó sólo de manera esporádica, mientras que Agagianian participó únicamente dos veces (cf. J. Schütte, *Communicatio* [Documentos de Eldarov, VI.112]).

289. Sigo en lo referente a esta lista las indicaciones del diario de Congar: JCng, 11-12 de enero de 1965.

290. Desgraciadamente, no es posible indentificar con certeza cada uno de estos documentos en los diversos fondos de archivos, en donde abundan propuestas de esquemas e informes apócrifos y sin fecha. El esquema mismo preparado por Congar y X. Seumois sigue siendo, por el momento, difícil de identificar. En su reconstrucción de la historia de la redacción, Masson enumera cinco proyectos, algunos de los cuales se remontaban muy atrás en el tiempo: el de Sevrin (marzo de 1963), el de A. Seumois (se refiere verosímilmente a un proyecto de octubre de 1963), el del grupo de X. Seumois (las *Reflexions et suggestions* del 29 de enero de 1964, las cuales, con toda probabilidad, procedían también del grupo de superiores generales; en efecto, fue Volker quien se las envió a Lercaro en aquel mismo 29 de enero de 1964); la última versión elaborada por el mismo grupo de los superiores generales de las órdenes misioneras (17 de octubre de 1965); y finalmente, el proyecto de la secretaría pan-africana, publicado anónimamente con el título *Reflexions au sujet du contenu d'un eschema «De missionibus»* (cf. J. Masson, *Decreto sull'attività della Chiesa*, Torino 1966, 36ss).

ciones de la teología misionera, el texto fundamentaba el concepto de misión en la mismísima naturaleza trinitaria de Dios[291]. Era una comprensión «amplia» de la misión, la cual se describía como una de las características propias de toda la actividad de la Iglesia. Por eso evitaba toda referencia directa a los aspectos territoriales, prefiriendo más bien considerar las diversas categorías de personas a quienes se dirigía el mensaje y la actividad de la Iglesia. En cierto sentido, este texto aceptaba la reflexión, desarrollada en Francia desde los años de la segunda guerra mundial, en torno a la «Mission de Paris», que había mostrado cómo el proceso de secularización de la sociedad moderna hacía urgente una labor de recristianización incluso en los países en los que el cristianismo se hallaba asentado desde hacía mucho tiempo. Estos enfoques eran contemplados con desconfianza por los exponentes de la misionología tradicional, apegados a una idea de misión como expansión territorial de la Iglesia por nuevos países. A que se acrecentara tal desconfianza había contribuido durante los años cincuenta el turbulento asunto de los sacerdotes obreros franceses, cuya experiencia había madurado juntamente y en asociación con la experiencia de la «Mission de Paris».

Dentro de la subcomisión, los superiores de las órdenes religiosas misioneras, que conocían la difícil experiencia de implantar y lograr que crecieran Iglesias nuevas en países de cultura muy diferente de la cultura cristiana, opusieron no pocas dificultades al enfoque propuesto por los teólogos para la primera parte del esquema, aunque compartieron la idea de lo urgente que era una renovación profunda de la teología misionera. Al estar ligados a un concepto «estrecho» de misión, se hallaban interesados más bien en resolver algunos problemas más concretos relacionados con la difusión del cristianismo en tales países, problemas que nacían principalmente de ciertas rigideces –tanto doctrinales como disciplinares– de la Iglesia católica y de la excesiva tendencia centralizadora de la Congregación de Propaganda Fide. Sin embargo, al final, teniendo en cuenta también el fracaso del esquema anterior, el enfoque teológico de Congar logró prevalecer, y se eligió el camino de una concepción «sociológica» o más bien (como Congar prefería decir) «antropológica» de la misión. Sobre esta base teológica se asentó la propuesta de mediación de Neuner: partiendo del concepto general de misión de la Iglesia, se podía hablar luego en sentido estricto de «territorios de misión» y se podían señalar finalmente las situaciones en las que una Iglesia no disponía de los medios necesarios, y los hombres no podían tener acceso a los dones propios de la Iglesia[292].

En los demás capítulos de tipo pastoral fue más inmediata la influencia del esquema que había sido presentado por los superiores de las órdenes religiosas misioneras: algunos pasajes se habían tomado de aquel texto casi al pie de la letra[293]. Se produjo

291. Un enfoque análogo se encontraba también en las notas que el P. Greco había elaborado para los obispos de África y de Madagascar, en la primavera de 1964 (J. Greco, *Schema «De missionibus»* [Documentos de Lercaro, 277c]).

292. Cf. *Schema de activitate missionali Ecclesiae*, en Documentos de Eldarov, IV. 2 (con la anotación manuscrita: «Nemi, en enero de 1965»), pero véase también el esquema con el mismo título en Documentos de Eldarov VIII.21. Cf. S. Paventi, *«Iter» dello schema*, en *Le missioni nel decreto «Ad Gentes» del concilio Vaticano II*, Roma 1966, 113.

293. Esta parte volvió a expresarse en tres capítulos. La estructura global correspondía a la de diciembre de 1963, con un capítulo sobre la labor misionera, otro sobre las instituciones misioneras y sus misioneros, y el último sobre la cooperación de toda la Iglesia en la obra misionera.

una significativa mejora en el párrafo sobre los *Preambula evangelizationis*, en el cual se acentuaba la importancia de la relación con la cultura a la que la obra misionera se dirige, y de la actitud de caridad que debe animarla. Se acentuaba también la libertad fundamental que debe garantizar la autenticidad de las conversiones. Por lo demás, la labor misionera no se presentaba tanto como encaminada a las conversiones individuales, sino como orientada más bien al establecimiento y a la formación de verdaderas y propias comunidades cristianas. La nueva redacción no hablaba directamente ni de la «implantación de la Iglesia» (*plantatio Ecclesiae*) ni de «Iglesias nuevas» (*Ecclesiae novellae*), pero concedía una importancia significativa a la necesidad de establecer y formar comunidades cristianas que fueran capaces de vivir una adecuada vida eclesial. Volvía a hablarse de la importancia que tiene en la consecución de este objetivo la formación del clero local, pero no se convertía esta formación en el objetivo primordial de la misión. Por lo demás, la cuestión de la formación de los misioneros y del clero local había sido una de las más debatidas en el seno de la subcomisión. En cuanto a la Congregación de Propaganda Fide, el esquema, en la nueva redacción, no la mencionaba expresamente, pero afirmaba que era conveniente «que el organismo para desarrollar todas estas actividades sea uno solo, y que éste dirija y coordine no sólo la labor misionera, sino también la cooperación misionera».

Después de la discusión en la subcomisión, el esquema fue confiado a la labor de los latinistas: Abate, un dominico, y Kaufmann, un agustino, trabajaron en él del 26 al 28 de enero. Sin embargo, en esta fase, poco controlable por la subcomisión, no se produjeron en el texto correcciones sólo de forma, sino también de contenido. En efecto, en el esquema enviado a continuación a los miembros de la comisión, Riobé encontró partes que jamás se habían incluido en la discusión. Y este hecho le inquietó mucho. El día 1 de enero Schütte llevó el texto a Congar, explicando que, además de las correcciones estilísticas de Kaufmann, se habían insertado también intervenciones de Peeters sobre el capítulo primero[294]. La novedad más importante era un párrafo añadido al final del capítulo teológico y que se refería a la situación misionera de América Latina. En efecto, en el último día de la sesión se había suscitado el problema de la disparidad de condiciones en aquel continente entre las diócesis que dependían de la Congregación de Propaganda Fide, y las diócesis que eran independientes y que se hallaban en una situación bastante difícil. Pero, aparte de las razones específicas para incluir aquí ese párrafo, vemos que el párrafo en cuestión terminaba por restaurar sustancialmente una

294. Schütte, *Communicatio* (Documentos de Eldarov, VI. 114). Cf. JCng, 6 de febrero de 1965: «A las 17.10 horas el P. Schütte, de los Padres del Verbo Divino, vino a traerme el esquema de las Misiones. En cuanto a la parte teológica, que es la mía: 1) Muchos han encontrado difíciles algunas frases, por no decir oscuras: habría que formularlas más claramente. 2) El P. Kaufmann propone correcciones estilísticas. 3) El P. Peeters ha redactado de otra forma cierto número de párrafos míos. Hago notar que el P. Peeters ha hecho eso *motu proprio*, después de que mi texto recibiera la aprobación de la subcomisión oficial... El P. Schütte me dice, por otra parte, que el cardenal Agagianian se sintió bastante contento de nuestro texto». JCng, 1 de febrero de 1965: «Por la tarde llegó correo. Estoy trabajando sobre el *De missionibus*. Tengo que decir lo que yo acepto acerca de dos grandes formularios de correcciones propuestas: uno es del P. Kaufmann y de algún otro: son correcciones principalmente estilísticas. Acepto el mayor número de ellas. El otro expediente es del P. Peeters OFM, que propone *suprimir* un gran número de *ideas* teológicamente importantes, de las que parece que él no ha comprendido ni su alcance ni siquiera su sentido mismo».

concepción territorial de la misión, desmintiendo de hecho cuanto se había dicho anteriormente en el mismo capítulo[295].

A comienzos de febrero el esquema fue enviado a los demás miembros de la comisión y a algunos expertos, a fin de que expresaran su parecer con miras a la sesión plenaria de la comisión, prevista para finales del siguiente mes de marzo. A pesar del juicio positivo que, según algunos, fue expresado por Agagianian, el esquema suscitó duras críticas por parte de los misionólogos más tradicionalistas[296]. La fecha del 29 de marzo para la sesión plenaria de la comisión no tenía en cuenta las fechas límites previstas por Felici, quien quería tener ya el texto aprobado para finales de aquel mes, dispuesto para su presentación a la Comisión de Coordinación, juntamente con el esquema sobre la Iglesia en el mundo actual. A comienzos de marzo se encontraba preparada tan solo una versión provisional, y, después de alguna insistencia, Felici tuvo que contentarse con ella[297]. Probablemente, detrás de la insistencia de Felici se encontraba el deseo de Pablo VI, que quería tener una visión personal de la nueva versión algún tiempo antes de que la recibiera la Comisión de Coordinación. El Papa recordaba también la desagradable experiencia experimentada en el aula, a propósito de este esquema, durante el anterior mes de octubre. Así que en este caso, como había sucedido ya con otros esquemas, Pablo VI hizo que se escuchara su voz, aunque quizá en términos menos perentorios. En efecto, envió a la comisión, por conducto de la secretaría de Estado y del secretario general del Concilio, observaciones sobre el esquema que le habían ido llegado durante el mes de marzo, rogando a la vez que se las tuviera en cuenta en la revisión[298]. Por lo demás, es

295. Cf. JCng, 4 de marzo de 1965: «Recibo visita del P. Seumois. Viene a avisarme que se han introducido ciertos cambios en el *De missionibus*, después de que él se marchara, después de la marcha de Mons. Riobé y *a fortiori* después de mi marcha. Esos cambios echan a perder un poco el texto, reduciendo su coherencia. Se orientan hacia la idea de atenerse a las tesis preferidas por la Congregación de Propaganda Fide y de complacer a los sudamericanos, a quienes se les dice que, en el caso de ellos, no se trata ya de misiones. Pero de este modo se menoscaba la noción plena de Misión, la cual se extiende a toda la vida de la Iglesia. Habrá que vigilar muy atentamente, y quizá haya una confrontación en Nemi, al cabo de dieciocho días». Véanse también las observaciones sobre el esquema que Congar envió luego a la Comisión (*Documenta 3*, p. 51, en Documentos de Eldarov, VIII.46).

296. Véanse especialmente las observaciones críticas de A. Seumois, Mulders y Buijs, que se oponían al nuevo enfoque teológico adoptado en el texto. El P. Peeters OFM propuso una diferente sistematización y una refundición de amplias secciones del esquema. Las observaciones de Riobé eran, desde luego, favorables. Las observaciones de G. Mahon eran sustancialmente positivas y bastante detalladas. Una postura más estructurada podía verse en las observaciones enviadas por Döpfner (*Documenta 1-6*, en Documentos de Eldarov, VIII.44-49). Para un juicio positivo de Agagianian, cf. JCng, 1 de febrero de 1965.

297. Cf. el *Pro-memoria de missionibus*, de Felici, del 28 de diciembre de 1964 (AS V/3, 126). El 28 de enero de 1965 Felici escribió a Agagianian pidiéndole que le enviara el esquema durante el mes de marzo (AS V/3, 144). El 26 de febrero de 1965, le pidió el texto «tal como había sido enmendado y refundido por los Reverendísimos Expertos y por las subcomisiones después de sus últimas reuniones» (AS V/3, 150s). Agagianian envió el texto el día 1 de marzo de 1965 (AS V/3, 151; la respuesta de Felici, del 5 de marzo de 1965, se encuentra *ibid.*, 152). La reunión se había convocado inicialmente para los días 22 a 27 de marzo (carta del 3 de febrero de 1965, llevando anexo el texto del esquema elaborado en enero). Pero, al cabo de unos cuantos días, Felici hizo saber que a Pablo VI no le agradaba que se celebraran sesiones de comisión durante el período de celebración del Congreso Mariano Internacional de Santo Domingo (22-25 de marzo) (Paventi, *«Iter» dello schema*, 115).

298. Cf. la *Annotatio Summi Pontificis Pauli VI*, con las observaciones como anexo (cuyo autor es desconocido), en AS V/3, 161s. Cf. también las cartas que acompañaban el encargo: Cicognani a Felici, 26 de

significativo el que tales observaciones se centraran propiamente en los aspectos eclesiológicos, haciendo notar que en el esquema el concepto de misión estaba vinculado con la Iglesia como pueblo de Dios, y no tanto con los obispos como sucesores de los apóstoles y depositarios propiamente de la tarea misionera.

En la víspera de la sesión plenaria, la atmósfera se iba caldeando cada vez más. Algunos días antes se había reunido en Roma el grupo de los superiores de las órdenes religiosas misioneras; Congar estuvo también presente por vez primera y recibió una impresión bastante favorable. Se temía que en la reunión plenaria se produjeran verdaderos ataques por parte de los «misionólogos patentados», abogando por una concepción territorial y jurídica de la misión[299]. En la sesión plenaria, que nuevamente se celebró en Nemi, Agagianian hizo la introducción a los trabajos, pronunciando un discurso bastante claro, pero en una dirección esencialmente diferente de la del nuevo esquema. La finalidad de la comisión, según Agagianian, no era la de abordar la idea de la misión en general, sino la cuestión específica de los territorios llamados propiamente «de misión», para los cuales la Congregación de Propaganda Fide ofrecía subsidios y realizaba la función de autoridad administrativa. Este discurso, pronunciado por un presidente que inmediatamente abandonó la reunión, no tuvo gran repercusión. Se formaron cinco subcomisiones, una para cada capítulo, mientras que para el proemio se creó un grupo compuesto por un miembro de cada una de las subcomisiones. La presencia de A. Seumois y de Buijs abrió de nuevo la polémica acerca del concepto de misión: ¿Debía ser una concepción «sociológica» o más bien de carácter «jurídico y territorial»? Congar propuso al respecto una solución conciliadora, que evitaba la contraposición demasiado nítida entre las dos definiciones, y sugería la posibilidad de incluir la primera en el seno de la segunda[300]. Lokuang, por sugerencia de Congar,

marzo de 1965 (AS V/3, 162); Felici a Agaganian, 27 de marzo de 1965 (AS V/3, 162s). El 31 de marzo de 1965 Agagianian respondió a Felici asegurando que se procedería a una escrupulosa observancia de las indicaciones del Pontífice (AS V/3, 163s). Una copia de las observaciones enviadas al Papa, con una anotación manuscrita, «por conducto de Mons. Paventi de parte del Papa + Schütte», se encuentra en los Documentos de Eldarov, VIII.19. No ha sido posible, dado el estado actual de las fuentes, identificar al autor de estas observaciones.

299. Así lo anota Congar: «Parece que haya sido preparado un ataque, para la reunión de Nemi, por parte de los misionólogos patentados, que se han afincado en una concepción territorial y jurídica de la Misión, mientras que una eclesiología conciliar exige una concepción dinámica: no contemplar tanto los territorios y las organizaciones, sino más bien los fines vitales, las situaciones y las tareas que les corresponden» (JCng, 24 de marzo de 1965).

300. «Se llega entonces a la cuestión acerca de la naturaleza y de la definición de la misión. Los obispos se expresan en direcciones divergentes. Muchos obispos de Iglesias jóvenes (Yago, D'Souza) se inclinan a favor de la definición territorial. Se pide mi parecer. Digo lo siguiente: 1) Si se quiere una definición que esté basada *teológicamente*, entonces hay que partir de una noción *amplia*, la de la misión *de la Iglesia* misma; a continuación se puede precisar un significado más estricto. 2) Si la misión o las misiones han de definirse por su objeto o por su fin, entonces la misión o las misiones no son territorios, sino *seres humanos*, a saber, aquellos que no conocen a Cristo o no creen en él. La misión tiene por objeto a grupos de personas que se hallan en situación de incredulidad. El que, *de hecho*, esas personas se encuentren masivamente en determinados lugares, y el que, *de hecho*, la misión se encamine a determinados lugares, eso puede tener mucho peso, pero es *accidental*; el cardenal mismo lo denominó como un hecho 'contingente'. El territorio *como tal* no es un elemento formal de la definición. 3) Por tanto, no se puede oponer como *contradictorias* una definición geográfica y una definición sociológica (prefiero decir: antropológica); pero ambas no se encuentran en el mismo plano. Una de ellas es esencial y la otra es accidental. A mi parecer, la noción territo-

propuso una votación preliminar orientadora sobre la definición de la misión en sentido estricto, es decir, en sentido puramente territorial (obtuvo un solo voto a favor y veintiún votos en contra) o sobre la exclusión total de semejante acepción territorial (también en este caso obtuvo un solo voto a favor y veinte en contra). Se votó también sobre los párrafos noveno y décimo acerca de la situación misionera en América Latina, párrafos que algunos propusieron trasladar a otro capítulo, para no sustraer nada a los conceptos de misión que se habían expuesto hasta aquel punto. Gracias a la mediación de Riobé, la votación se orientó decididamente a mantener esos párrafos en el capítulo primero[301]. En la sesión plenaria, la introducción del capítulo primero se realizó mediante un informe elaborado por Lokuang, informe que era confuso y que no exponía de manera totalmente exhaustiva las modificaciones que se habían efectuado. La discusión fue lánguida y pareció mostrar escaso interés, para gran sorpresa de Congar, quien, a pesar de todo, pudo felicitarse por el voto unánime de aprobación y, por tanto, porque se llegara a la afirmación de un concepto unitario de misión[302].

Durante los días sucesivos siguió discutiéndose todavía con viveza acerca del organismo que debería dirigir la obra misionera. También en este caso, mediante una votación preliminar se decidió mantener la referencia al senado de obispos enunciado en el *De episcopis*. En cuanto al proyectado consejo central para la evangelización, se enfrentaban dos hipótesis: la de un órgano interno en la Congregación de Propaganda Fide, que representara al mundo misionero y que poseyera autoridad para deliberar, o bien la de un órgano externo a dicha Congregación y superior a ella. Sin embargo, esta segunda hipótesis no era mantenida con mucha convicción. En efecto, se sentían temores y perplejidad acerca de las consecuencias concretas que, tanto en un caso como en el otro, se siguieran para las Iglesias de los países de misión. Al final, el esquema fue aceptado por la comisión con su característica duplicidad: a la parte teológica, intensa-

rial debe poder *situarse* dentro de la definición que se centra en las situaciones *humanas*. Es preciso poder entenderse y llegar a la unanimidad. Hablan otros a continuación: el P. A. Seumois (noción territorial, 'plantatio Ecclesiae', *entendida en sentido territorial)*, Grasso, Glazik, Buijs, F. X. Seumois. Puesto que algunos han recurrido al número 17 del *De ecclesia*, digo: yo no soy el redactor. No debe leerse en tal número un concepto jurídico-estático, sino que debe aplicársele un concepto *dinámico* de la Iglesia, que es el concepto que se halla en tal constitución. La noción de 'plantatio' debe entenderse del mismo modo» (JCng, 29 de marzo de 1965).

301. La propuesta de mediación partía del mismo Congar, con alguna incertidumbre posterior durante la noche siguiente, que estuvo atormentada por insomnios, al no sentirse seguro «de si yo era demasiado condescendiente con la definición estricta del apostolado propiamente misionero concebida a través del concepto de la 'plantatio ecclesiae'». Pero luego Congar se justificaba a sí mismo por la necesidad de evitar choques frontales con A. Seumois y con la conciencia de que «la mayoría de los padres de la comisión y de los misioneros quieren que se hable, no de la Misión de la Iglesia, sino de las misiones. *Son el tema del esquema*» (JCng, 31 de marzo de 1965). En la subcomisión encargada del capítulo primero se aplicaron más concretamente estas decisiones, distinguiendo entre el párrafo quinto sobre la misión en general y el párrafo sexto sobre la misión en sentido estricto. En cuanto al párrafo que se refiere a las diversas condiciones de la actividad misionera (texto sobre América Latina), se enfrentaron la propuesta de Ratzinger de integrarlo en el párrafo sobre la idea de la misión, una propuesta de Congar de revisar el texto, y la propuesta de A. Seumois que se proponía recuperar aquí sencillamente la idea territorial de la misión. Prevaleció la propuesta de Ratzinger, sostenida luego también por Congar, que valoraba principalmente el carácter unitario de la misión que se derivaba de ella.

302. Cf. JCng, 2 de abril de 1965.

mente dedicada a una renovación del concepto mismo de misión, correspondía aproximadamente la segunda parte, que era de naturaleza más disciplinar, en la cual se destacaban las preocupaciones de los misioneros que trabajaban en los países tradicionales de misión.

A principios de abril el esquema se reelaboró según las instrucciones recibidas en la sesión plenaria, y el día 9 de abril el esquema fue enviado a la Comisión de Coordinación. Agagianian incluía una nota particular que enumeraba los puntos «en los que los padres han tenido en cuenta con particular atención las observaciones enviadas en nombre del Santo Padre»[303]. Las preocupaciones acerca de la suerte que pudiera correr el texto se referían principalmente a su gran extensión. A finales de abril, Etchegaray confiaba a Congar los temores de que la Comisión de Coordinación quisiera reducir el esquema, introduciendo cortes, especialmente en el capítulo primero. Así que Congar tomó la iniciativa de escribir personalmente a Liénart, Lercaro y Suenens para exponer las razones por las cuales el texto no debía ser abreviado[304]. A pesar de todo, a comienzos de mayo Spellman, con miras a la reunión, envió a Felici algunas observaciones más bien favorables[305]. También el informe de Confalonieri, relator del esquema en la Comisión de Coordinación, fue positivo, y en la reunión de la comisión el texto no suscitó ninguna objeción. Felici envió también el *De missionibus* a los padres conciliares el día 12 de junio[306].

4) La Comisión para los religiosos

A diferencia de los otros dos esquemas de «proposiciones» que le habían precedido, el esquema sobre los religiosos fue acogido con cierto favor por los padres durante el tercer período. Al término de la discusión, la votación preliminar fue favorable, y esto significaba implícitamente la aceptación por parte del Concilio[307]. Sin embargo, el resultado de las votaciones siguientes no fue homogéneo para todas las partes del esquema. Muchos de los votos sobre las trece primeras proposiciones fueron negativos, con un elevado número de *iuxta modum*; sin embargo, para la segunda parte los votos positivos superaron la mayoría de dos tercios, y por tanto las proposiciones 14-20 podían considerarse aprobadas[308]. La ambigüedad de tales resultados impulsó al secretario de

303. AS V/3, 151, n. 1; 177-206.

304. JCng, 29 de abril de 1965; cf. los Documentos de Lercaro, 739.

305. Spellman a Felici, 3 de mayo de 1965 (AS V/3, 217-220).

306. Felici a los padres conciliares, 12 de junio de 1965 (AS V/3, 332s). El texto del esquema se encuentra en AS IV/3, 663-698.

307. Para este párrafo, cf. especialmente A. Le Bourgeois, *Historique du décret*, en *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1967; F. Wulf, *Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Einführung*, en LThK, II. Vat. Konzil, vol. 2; E. Fogliasso, *Il decreto «Perfectae caritatis» sul rinnovamento della vita religiosa in risposta alle odierne circostanze*, Torino 1967; J. Schmiedl, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Reform des gottgeweihten Lebens. Zu Krise und Erneuerung einer Lebensform im 20. Jahrhundert*, Habilitationschrift zur Erlangerung der venia legendi im Fach Mittlere und Neue Kirchengeschichte, Münster 1998.

308. Sobre el *Schema propositionum de religiosis*, discutido en el aula a lo largo del mes de noviembre, cf. *supra*, 338-342.

la comisión, el padre J. Rousseau, a escribir enseguida a Felici para aclarar las condiciones y los criterios que había que seguir en la revisión del texto y, sobre todo, para tener la confirmación, dadas las diversas hipótesis que corrían, de que la forma de las «proposiciones» seguía siendo válida[309]. Entre los criterios para la revisión, Rousseau quería ante todo excluir la idea de una refundición completa, porque el resultado de la votación preliminar debía considerarse como una aprobación global del esquema. Distinguiendo luego entre las proposiciones aprobadas con la mayoría prevista y las otras proposiciones, Rousseau trataba de conseguir la seguridad de que la comisión pudiera revisar estas últimas, manteniendo la estructura básica del documento. De la misma manera limitaba la posibilidad de que se introdujeran adiciones y de que se efectuaran inversiones en el orden de las proposiciones, pero dejando abierta la posibilidad de que se interviniera en tal sentido, por lo menos dentro de los límites fijados[310].

La respuesta de Felici a estas propuestas no se recibió sino a comienzos del año 1965[311], pero Rousseau había convocado ya una reunión plenaria de la comisión para el 19 de noviembre, antes de la clausura del tercer período, es decir, antes de que los padres abandonaran Roma[312]. Fue una reunión sumamente delicada e importante, donde –en un clima de fuerte tensión– salieron a relucir todas las insatisfacciones por el resultado incierto que el esquema había encontrado en el aula. El presidente Antoniutti manifestó inmediatamente su indignación por la manera en que se había desarrollado la discusión y en particular expresó su asombro por las ásperas críticas pronunciadas por Döpfner en el aula, siendo así que, al presentar el esquema en la Comisión de Coordinación, él había emitido un juicio positivo. Las palabras de Antoniutti dejaron helados a los miembros de la comisión. Él había llegado a la reunión con ideas precisas acerca de lo que había que hacer: primeramente los expertos, bajo la dirección de Philippe y divididos en cuatro grupos, debían estudiar las intervenciones orales y escritas y los *modi* presentados por los padres; después, sobre la base de su trabajo, una segunda subcomisión, presidida por Leiprecht, procedería a la reelaboración del esquema. Comunicó inmediatamente los nombres de los expertos y de los miembros a los que confiaría el trabajo en estas diversas fases. Sin embargo, Leiprecht fue quien superó el desconcierto general, e hizo uso de la palabra para expresar su desacuerdo sobre este programa. Por parte de muchos de los miembros y de los expertos, la insatisfacción se debía de hecho al modo en que los trabajos de la comisión se habían desarrollado hasta aquel momento. «Debemos asumir nuestras responsabilidades ante la Iglesia y ante el Concilio» –dijo Huyghe–, y en el seno de la comisión estas palabras debieron de sonar como un acto de acusación. En realidad se hallaba más difundida de lo que aparecía la convicción de que, considerando las fuertes críticas recibidas por el esquema, sería conveniente pensar en una redacción diferente del mismo. En un clima de confrontación más

309. Rousseau a Felici, 16 de noviembre de 1964 (AS V/3, 75).

310. *Criteria retractationis Schematis Propositionum de accomodata renovatione vitae religiosae post disceptationem et suffragationem in aula* (AS V/3, 76).

311. Felici a Rousseau, 2 de enero de 1965 (AS V/3, 133). Felici comunicaba la decisión de la Comisión de Coordinación, que era favorable a los criterios propuestos por Rousseau.

312. La carta de convocatoria era del mismo día 16 de noviembre (Documentos de Borromeo, I, 19).

constructiva, se decidió celebrar una reunión de los expertos a mediados de febrero, mientras que la subcomisión fue convocada para marzo. Los miembros de la subcomisión serían Leiprecht, que haría de presidente, Philippe, Urtasun, Perantoni, Stein, Tabera Araoz, Compagnone, Huyghe, Reetz, Kleiner, Sépinski y Ziggiotti. Después de la reunión, todo el trabajo había que presentarlo a la comisión reunida en sesión plenaria para su aprobación[313].

Desde mediados de diciembre hasta comienzos de enero, la secretaría de la comisión preparó la recopilación de las intervenciones escritas y orales y de los *modi*[314]. El día 8 de enero, juntamente con este material, Rousseau envió a los expertos de la comisión, que iban a reunirse durante el mes siguiente, una extensa carta en la cual comunicaba de manera muy detallada los criterios para la reelaboración[315]. Unos cuantos meses más tarde, Rousseau volvió a hablar sobre estos criterios en una circular en la que daba cuenta a los miembros acerca de la labor preparatoria desarrollada por los expertos. Estaba claro el deslizamiento hacia una mayor rigidez de posiciones, no sólo en una referencia más explícita a la cantidad de signatarios de los diversos *modi*, sino también en el claro recordatorio de la necesidad de mantenerse fieles al texto ya discutido, en particular por lo que se refería a que éste tuviera la forma de un esquema de «proposiciones»[316].

313. Las actas de la reunión fueron publicadas por Schmiedl, *Das Zweite Vatikanische*, 622-627. Sobre estos acontecimientos en general y acerca del testimonio, sumamente interesante, de F. Wulf sobre aquella reunión, un testimonio que fue dado en el año 1975 con ocasión de las celebraciones en honor de Leiprecht, cf. F. Wulf, *Im Dienst an der gemeinsamen christlichen Berufung. Erinnerung an das Konzil und danach (Ansprache für das Bischofsjubiläum von Bischof Leiprecht, Rottenburg 1975)*, en Archivos de la Prov. de Alemania septentrional, 47, 752. Cf. Le Bourgeois, *Historique du décret*, 68. El 28 de diciembre falleció a causa de un accidente de circulación el abad B. Reetz, superior general de la congregación benedictina de Beuron en Alemania. Un mes antes, el 23 de noviembre, otro experto, el americano E. Daly OP, falleció en accidente de aviación en Fiumicino, en el vuelo de regreso a su patria después del tercer período (cf. las cartas de Antoniutti a los miembros, del 14 de diciembre de 1964 y del 8 de enero de 1965 [archivos de la Sagrada congregación para los religiosos, AD VII, 31; VII 38]; y la carta de Rousseau a los expertos, del 16 de diciembre de 1963 [Archivos de la Sagrada congregación para los religiosos, AD VII, 32]).

314. Según Le Bourgeois, el número de papeletas con los *modi* que llegaron a la secretaría de la comisión fue de 10.216, pero algunas de ellas proponían varios *modi* sobre diversas proposiciones del esquema, de tal manera que los *modi* propuestos fueron realmente más de 14.000 (Le Bourgeois, *Historique du décret*, 67). Sin embargo, hay que tener en cuenta que diversos *modi* se repetían firmados por muchos padres, que a menudo llegaban a ser varios centenares. Así que, de hecho, los *modi* se reducían a unos 500, y no todos eran de igual importancia (cf. Wulf, *Dekret über die zeitgemäße*, 263). Fogliasso dice que, finalmente, los *modi* fueron 594 (Fogliasso, *Il decreto*, 58). Una lista específica de los *modi* con varias firmas se encontraba ya en el informe sobre la *expensio modorum* (AS IV/3, 530-532). El día 13 de diciembre estaban ya preparados los tres folletos, reproducidos a ciclostilo, con los textos de las intervenciones escritas; el 19 de diciembre lo estaba el texto con los *modi*, y el 7 de enero de 1965 lo estaba también el nuevo folleto con las intervenciones orales. En todo caso, Antoniutti no envió hasta el 8 de enero de 1965 a los miembros y a los expertos la recopilación sistemática de las intervenciones y de los *modi*, con el suplemento de los que habían llegado con retraso a la comisión (Antoniutti a los miembros de la comisión, 8 de enero de 1965 [Documentos de Borromeo, I, 29]). Cf. Fogliasso, *Il decreto*, 57.

315. Rousseau a los expertos, 8 de enero de 1965 (Documentos de Borromeo, I, 27); en cuanto a los criterios seguidos por la Comisión Doctrinal, se hacía referencia al folleto *Modi a Patribus conciliaribus propositi a Commissione doctrinali examinati* II, caput II: *De Populo Dei*, p. 4.

316. Rousseau a los padres de la comisión, 27 de febrero de 1965 (Archivos de la Sagrada congregación para los religiosos, AD VII, 64). En la carta de respuesta a las cuestiones propuestas por Rousseau, Felici no se había referido realmente a la cuestión de si debía mantenerse o no la forma «propositionis».

Los expertos de la comisión se reunieron en Roma entre los días 12 y 23 de febrero de 1965, bajo la dirección de Philippe. En esta reunión fue donde se asentaron concretamente las bases para la nueva redacción del texto. El *Praeliminare studium*, elaborado al final de la reunión, no sólo era un compendio de los *modi* enviados por los padres, sino también una reelaboración completa del texto, al que se habían añadido algunos informes que explicaban puntos particulares[317]. Sobre la base de los criterios dados, fueron principalmente los dos primeros grupos los que intervinieron en el texto. El primer grupo amplió extensamente el proemio y las otras proposiciones, añadiendo también una nueva proposición para explicar los elementos que distinguían a la vocación religiosa de la vocación común recibida por el bautismo: la profesión de los consejos evangélicos, la completa dedicación a Dios, el servicio de la Iglesia, la práctica de las virtudes. También la proposición sobre la vida espiritual fue ampliada sensiblemente, insistiéndose en la vida de oración individual y litúrgica y en la caridad practicada en la vida en común. De este modo, las órdenes y las otras formas de vida religiosa quedaban mejor encuadradas en el contexto eclesial como dones ofrecidos a la Iglesia a lo largo de su historia; quedaban mejor definidos los principios que debían regir su reforma y las autoridades encargadas de la misma.

Pero fue el segundo grupo el que afrontó las cuestiones más espinosas que volvían a surgir con mayor urgencia en el momento en que se procedía a cierta ampliación del texto[318]. Se percibían todavía, incluso en las intervenciones y en los *modi* presentados por los padres, las controversias que habían dividido a teólogos y canonistas acerca de las distinciones entre las diversas formas de vida religiosa. Aunque la subcomisión había elegido el camino más fácil de adoptar, la distinción tipológica tradicional entre institutos de vida activa e institutos de vida contemplativa, sin embargo, decidió conceder un espacio considerable y nuevo con respecto a la redacción anterior a las formas religiosas más recientes: institutos de vida apostólica e institutos seculares o también institutos de vida religiosa laical. Por lo demás, incluso las proposiciones relativas a los consejos evangélicos fueron ampliadas todas ellas, de manera especial la que se refería a la pobreza, subrayando ahora sus aspectos positivos, su significado apostólico y la posibilidad de practicar la pobreza de manera nueva. Con respecto a la obediencia, se trató de aclarar mejor el sentido de la autoridad que debía estar vigente dentro de las órdenes

317. *Praeliminare studium interventionum ac modorum Patrum Concilii circa schema «De accomodata renovatione vitae religiosae» a Rev.mis Peritis peractum* (Archivos de la Sagrada congregación para los religiosos, AD, 66-122). Doy las gracias a J. Schmiedl por haberme mostrado amablemente copia de algunos documentos conservados en el archivo de la Congregación para los religiosos. El trabajo se dividió entre tres grupos, de los cuales el primero se dedicó a las cuatro primeras proposiciones (que trataban sobre los principios generales para la renovación de la vida religiosa); el segundo se ocupaba de las proposiciones 5-11 (sobre las diversas formas de vida religiosa y sobre los consejos evangélicos); el tercero se dedicaba a las últimas proposiciones (las de orden más práctico: la clausura, el hábito, la formación de los más jóvenes, la creación de nuevas órdenes religiosas, la abolición de las que ya no tenían vitalidad, la unión entre diversas órdenes e institutos religiosos, la conferencia de superiores, las vocaciones). Para los trabajos de la tercera subcomisión véanse los Documentos de Moeller, 2336-2378. En general, cf. Schmiedl, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Cf. también lo que refiere de todo ello Wulf, que estuvo presente en la reunión, en Wulf, *Dekret über die zeitgemäße*, 263.

318. Sobre los trabajos de este grupo, véanse de manera especial los Documentos de Thils, Dossier III (docs. 715-778).

y de los institutos religiosos. En cambio, fueron más limitadas las intervenciones del tercer grupo, porque objetivamente eran menores las enmiendas propuestas sobre las últimas proposiciones. Las correcciones más significativas fueron quizá las que se abrían hacia cierta reforma de la clausura, cuestionando algunos usos que eran ya inútiles reliquias del pasado[319].

El *Praeliminare studium*, elaborado por los expertos, pretendía servir de base para la *expensio modorum* y para la reelaboración del texto por la subcomisión preparatoria, presidida por Leiprecht, la cual se reunió del 9 al 12 de marzo, pero que se limitó en gran parte a confirmar la labor efectuada por los expertos. Únicamente sobre el párrafo más teológico, acerca de los elementos esenciales de la vida religiosa, la subcomisión rechazó el texto de los expertos y escribió un texto nuevo y bastante diferente. El nuevo título mostraba la extensión y el sentido de los cambios introducidos: el título no hablaba ya de los aspectos esenciales de la vida religiosa, sino de los «elementos comunes a todas las formas de vida religiosa»[320]. En efecto, en todo el esquema, la subcomisión preparatoria renunciaba a dar una definición precisa de la vida religiosa[321]. La novedad más importante se refería a la diferente manera de describir las relaciones entre la consagración bautismal y la consagración religiosa. Mientras que el texto de los expertos decía que esta última se añadía a la primera como un complemento, en la nueva formulación se afirmaba que la segunda estaba enraizada en la primera y era como una expresión más plena de la misma.

El día 18 de marzo estaba preparada ya la nueva redacción y era enviada a todos los miembros de la comisión con miras a la sesión plenaria, convocada para finales de abril[322]. En ausencia de Antoniutti, fue una vez más Leiprecht el que presidió tal sesión. Ésta se celebró en Roma entre los días 27 de abril y 1 de mayo, a fin de discutir el texto preparado por la subcomisión que había elaborado la redacción con la ayuda de los expertos, y también para aprobar la *expensio modorum*, que debían ser sometidos al juicio de los padres durante el cuarto período. Sin embargo, en cuanto al texto del esquema, la comisión decidió ajustarse al texto preparado por la subcomisión, evitando lo más posible modificarlo. Lo que sorprendió una vez más fue el número verdaderamente exiguo

319. Sobre la clausura hubo una clara división en el seno de la subcomisión, con seis votos a favor del texto propuesto y cuatro votos en contra.

320. Se hicieron algunos cambios cautelosos con respecto a la apertura propuesta por los expertos acerca de la clausura. En la proposición siguiente, sobre el hábito, no se aceptó la cita del canon 596 propuesta por los expertos. Fue también corregida y ampliada la breve conclusión final del esquema (cf. *Textus schematis «De accomodata renovatione vitae religiosae» ex interventionibus et modis patrum concilii a subcommissione apparatus*, 18 de marzo de 1965 [Documentos de Borromeo, VII, 408*]).

321. «Non expedire videtur ut Concilium definitionem faciat, circa quam auctores non sunt unanimes. Ceteroquin, ut ex Prooemio eruitur, vocabulum *religiosus* sumitur hic in sensu lato, prout sese referet ad omnes formas vitae consecrationis ab Ecclesia sancitas» (*Textus schematis...*, 18 de marzo de 1965 [Documentos de Borromeo, VII, 408*]).

322. Las observaciones que entretanto fueron llegando a la secretaría de la comisión fueron recogidas y enumeradas, párrafo por párrafo, en un informe detallado: *Examen textus a subcommissione praeparatoria apparati «De accomodata renovatione vitae religiosae»: Folium Officii* (Documentos de Borromeo, I, 44). Una semana antes de la sesión estaban ya preparados también la *Expensio modorum* y el informe de la subcomisión: *Expensio modorum a patribus concilii propositorum circa schema «De accomodata renovatione vitae religiosae» - Textus apparatus examini commissionis subiectus* (Documentos de Borromeo, VII, 416*).

de variaciones aceptadas: incluso las observaciones convincentes y las sugerencias bien razonadas de la secretaría misma de la comisión no recibieron mejor acogida.

Esta inmovilidad ocultaba probablemente mayores tensiones de las que afloraban en los documentos. También en este caso parece que parte de la responsabilidad puede atribuirse a la función poco incisiva y a la escasa asiduidad del presidente Antoniutti. En ausencia suya, Leiprecht se hizo cargo de desempeñar la función principal. Pero en este contexto adquiere una importancia más problemática la carta que otro de los vicepresidentes, Perantoni, escribió a Pablo VI, lamentándose abiertamente de la manera en que la comisión se ocupaba de un problema particular[323]. Se trataba de la posibilidad introducida en febrero, a propósito de los institutos de vida consagrada de hermanos laicos, de que alguno de esos hermanos fuera ordenado sacerdote para atender a las necesidades internas del instituto[324]. En el texto de la subcomisión del 18 de marzo se decía, a este propósito, que el Papa mismo había pedido que se introdujera este punto[325]. Ahora bien, Perantoni cuestionaba el hecho de que la petición se hiciera en nombre del Pontífice, sin que hubiera ningún testimonio de que esta fuera realmente su voluntad. Por esta razón, él se dirigió directamente al Papa. Muchos padres de la subcomisión –escribía Perantoni– «se habían quedado perplejos y llenos de incertidumbre» ante tal apelación a la autoridad del Pontífice. Si se trataba de algo auténtico, esa petición podía depender de una mala información del Pontífice acerca de las verdaderas opiniones de los padres, porque –como aseguraba Perantoni– una petición de esta índole no se encontraba mencionada en ninguna de las intervenciones en el aula ni en los *modi*. En cuanto a lo que podía pensarse de la petición, él creía que la ordenación de un hermano laico, incluso para un ministerio interno del propio instituto religioso, alteraría radicalmente la naturaleza misma del instituto en cuestión.

Dado el estado actual de las fuentes, las dudas de Perantoni siguen siendo precisamente dudas. Pablo VI se limitó a transmitir la carta a la secretaría general y, por conducto de ella, a la Comisión para los religiosos, sin hacer indicación alguna acerca de cuál era su propia voluntad real[326]. El pasaje del esquema que había sido objeto de acusación por Perantoni fue en efecto uno de los pocos que experimentó variaciones de importancia en el curso de la sesión plenaria, pero en una dirección totalmente contraria a la deseada por Perantoni[327].

En cuanto a lo demás, pareció que el esquema iba a pasar completamente indemne de esas tensiones y polémicas. Después de la aprobación por toda la comisión, la revi-

323. AS V/3, 214-216 (la carta de Perantoni es del 26 de abril de 1965).

324. Durante los meses anteriores se había ejercido una fuerte presión en este sentido sobre los padres conciliares, especialmente por parte de los hermanos que ejercían la enseñanza en las escuelas católicas; véanse, por ejemplo, los numerosos documentos presentes entre los papeles de Borromeo sobre esta cuestión: *De statu laicali, de diaconatu et sacerdotio in congregationibus fratrum docentium* (Documentos de Borromeo, I.20); *Laicitè. diaconato e sacerdozio nelle congregazioni dei fratelli insegnanti*, y documentos anexos (*ibid.*, I.21-23); *De accessu fratrum docentium ad sacerdotium* y un memorándum, 22 de febrero de 1965 (*ibid.*, I.30).

325. «Summus Pontifex quaerit ut quaestio favorabiliter a Concilio decernatur»: *Textus schematis...*, 18 de marzo de 1965, p. 38.

326. Dell'Acqua a Felici, 28 de abril de 1965 (AS V/3, 213s).

327. La frase fue introducida de hecho como una declaración explícita del Concilio, aunque con algún inciso de carácter limitador: «Sacra Synodus declarat nihil obstare quominus in religionibus Fratrum, firma manente earum indole laicali, ex dispositione Capituli generalis, ad subveniendum necessitatibus ministerii sacerdotalis in suis dominibus, aliqui sodales sacris Ordinis initientur» (AS IV/3, 519s).

sión lingüística y la sistematización definitiva de la *expensio modorum* fueron confiadas a una subcomisión compuesta por Philippe, Compagnone, Rousseau, Le Bourgeois y Joulia[328]. El texto definitivo estaba ya preparado el 8 de mayo, y la *expensio modorum* el 22 de mayo[329]. Puesto que se trataba de un texto aprobado ya por el Concilio, y acerca del cual los padres debían votar únicamente sobre la *expensio modorum*, el texto no les fue enviado durante el verano, sino que se procedió a distribuirlo ya en el aula al comienzo del siguiente período conciliar.

5) La Comisión para los seminarios y la educación cristiana

Los dos esquemas sobre los seminarios y sobre la educación cristiana, elaborados por la misma comisión, se encontraban también entre los que el «Plan Döpfner» había simplificado y abreviado. Lo mismo que el esquema sobre los religiosos, también éstos habían sido aprobados por la asamblea conciliar, y se había votado detalladamente sobre ellos durante el tercer período. Aun antes de someterlos a discusión, la comisión pudo revisar y ampliar los textos enviados a los obispos durante el anterior mes de mayo. En particular, el esquema sobre las escuelas católicas experimentó aquella sustancial evolución por la cual del tema sobre las escuelas católicas se pasó al tema de la educación. La aprobación por parte de la asamblea obligaba a la comisión a conservar los textos sin alterar, exceptuado el examen de las enmiendas propuestas[330].

En la revisión, la comisión debía tener en cuenta en general las intervenciones en el aula o aquellas presentadas por escrito por los padres conciliares, pero ateniéndose a las enmiendas expresadas por los padres. Con respecto al esquema sobre los seminarios, el hecho de que los votos *iuxta modum* se concentraran en el capítulo quinto, que trataba sobre la revisión de los estudios eclesiásticos, había logrado que se viera con evidencia que las presiones ejercidas sobre la comisión querían una afirmación más decidida de la teología tomista como base para la formación en los seminarios y, en términos más generales, como base para la teología católica[331]. Las reacciones al esquema sobre la educación cristiana fueron, en cambio, más homogéneas en cuanto a la totalidad del texto, con un número sensiblemente superior de votos de *non placet* en todas las cuatro votaciones, pero con menos votos *iuxta modum.* Estos últimos habían sido más numerosos únicamente para las proposiciones 4-6, relativas a los derechos de los progenitores, a la colaboración de los fieles con las instituciones educativas públicas, y al cuidado de la educación moral y religiosa[332].

328. Schmiedl, *Das zweite Vatikanische Konzil*, 467.

329. Para el envío a Felici, cf. Rousseau a Felici, 22 de mayo de 1965 (AS V/3, 324s).

330. Para el esqema sobre los seminarios, cf. A. Mayer-G. Baldanza, *Genesi storica del decreto «Optatam totius»*, en *Il decreto sulla formazione sacerdotale*, Torino 1967, 38-42. Cf. también A. Greiler, *Erneuerung der Seminare, Erneuerung der Kirche. Forschungsbericht zur Textgeschichte von «Optatam totius»*, en *Experience.*

331. Para el esquema sobre los seminarios, cf. *supra*, 330-338.

332. En cuanto a la votación, cf. AS III/8, 234. Este esquema fue distribuido en el aula el 19 de octubre, pero no fue discutido sino durante los últimos días del período conciliar, y se procedió a votar sobre él el 17 de noviembre.

Entre finales de noviembre y comienzos de enero, la secretaría de la comisión preparó la recopilación de las intervenciones sobre los dos esquemas, y de la serie de los *modi* presentados[333]. Cuando Pizzardo, presidente de la comisión, envió a Daem la serie de los *modi* presentados sobre la educación cristiana, le recordaba expresamente que en la revisión del esquema debían tenerse también en cuenta las intervenciones[334]. Todos los miembros y los consultores de la comisión fueron invitados a que enviaran a Roma sus respectivas observaciones, a fin de tenerlas en cuenta en la labor de revisión. Pizzardo pensaba que no era necesario convocar de nuevo a la comisión durante la intersesión, y que tal labor de revisión sería llevada a cabo por las dos subcomisiones de expertos. Se instaba luego a los miembros a que enviaran durante el verano sus juicios sobre la *expensio modorum*, mientras que la comisión se reuniría en sesión plenaria durante los primeros días del siguiente mes de septiembre[335]. Sin embargo, unos pocos días después, Pizzardo convocó la sesión plenaria de la comisión para el día 26 de abril, probablemente al ser informado por Felici de que se pretendía enviar también a los padres conciliares, antes de que comenzara el próximo período conciliar, la *expensio modorum* de los esquemas ya votados[336].

A finales de marzo se celebraron en Roma las reuniones de las dos subcomisiones. Del 23 al 30 de marzo se reunió la subcomisión que estudiaba el esquema sobre la educación cristiana. Además de Mayer, secretario de la comisión, y de Daem, relator del esquema, tomaron parte en ella P. Hoffer y los expertos R. Masi, G. Onclin, P. Dezza, L. Suárez, F. Bednarski y J. Sauvage[337]. La tarea de revisión no se presentaba como una labor fácil, habida cuenta del número considerable de observaciones y de *modi*. Además, la mayor parte de las intervenciones en el aula y también de las observaciones escritas pedían que el texto se ampliara sustancialmente para que respondiera de modo adecuado a los problemas relacionados con el tema. Varias veces el secretario de la comisión insistió en recordar que la tarea de la subcomisión no era la de redactar un nuevo esquema, sino la de corregir el esquema que había sido aprobado ya por los padres conciliares. Por lo demás, de varias partes llegaron no sólo lamentaciones por la brevedad de la discusión, sino también peticiones de que se hiciera una reelaboración del esquema para renovarlo. Por ejemplo, adquirieron un notable relieve las aportaciones efectuadas por círculos relacionados con los Hermanos de las escuelas cristianas, apor-

333. Para el esquema sobre los seminarios, cf. las *Animadversiones et emendationes a Concilii Patribus*.

334. Pizzardo a Daem, 20 de diciembre de 1964 (Documentos de Daem).

335. *Ibid.*, 20 de enero de 1965 (Documentos de Daem).

336. Pizzardo a los miembros y consultores de la comisión, 1 de febrero de 1965 (Documentos de Carraro, ficha 28): «Certiores facti sumus in votis esse ut etiam schemata in quarta Concilii sessione quavis ratione consideranda iam ante sessionis initium cum Patribus communicarentur. Quare nostra quoque Commissio tan tempestive conveniat oportet ut, expensione 'Modorum' a Vobis peracta, textus emendati mense Iunii transmitti possint Patribus».

337. Los nombres aparecen en el informe de J. Daem sobre el esquema (AS IV/4, 282). Cf. A. Mayer a Daem, 18 de febrero de 1965 con la convocatoria de la reunión, prevista inicialmente para los días 23 al 27 de marzo; en la carta se decía que se invitaría también a Onclin y a Lindemans, mientras que no se había podido contar con Dezza, porque se hallaba enfermo y por sus compromisos con la Compañía de Jesús. Mayer sugería que a la reunión se invitara también a laicos, pero luego la idea no pudo llevarse a cabo (Documentos de Daem).

taciones enviadas por J. Nicet, que se presentaban como la propuesta de un verdadero y propio esquema alternativo[338]. En la reunión de la comisión se adoptaron decisiones importantes. Ante todo, se formuló la decisión de que se redactara un texto que fuera lo suficientemente amplio para que pudiese afrontar con precisión los diversos problemas asociados con la educación en la sociedad contemporánea. Aun conservando la estructura del texto anterior, la subcomisión volvió a escribir de nuevo casi todos los párrafos, ofreciendo como resultado un esquema tres veces más extenso que el anterior. El informe final de Daem acerca de la *expensio modorum* justificaba este palpable incremento del texto por las numerosas peticiones que en este sentido habían llegado de los padres, y por el hecho de que, a diferencia de otras comisiones, había habido que tener en cuenta al mismo tiempo las intervenciones y los *modi* propuestos por los padres. En segundo lugar, la comisión decidió centrar aún más el texto en el tema de la educación en sí, considerándola como un derecho universal y como un deber propio de la familia, de la sociedad y de la Iglesia. Así que únicamente de manera secundaria la comisión abordó el problema de la educación cristiana, y asociado con él, el problema de las escuelas católicas. La nueva disposición de los primeros párrafos del esquema era, desde este punto de vista, bastante explícita[339]. Aunque en su informe final sobre la *expensio modorum* Daem explicaba que la declaración se proponía ofrecer tan sólo algunos principios generales sobre la educación cristiana y, en particular, sobre las escuelas católicas, la simple lectura del texto mostraba el tono más elevado adoptado esta vez por la subcomisión. Acerca del segundo párrafo, que estaba dedicado específicamente a la educación cristiana, debieron darse considerables desacuerdos, puesto que durante las siguientes semanas el mismo Daem no escatimó críticas contra el texto adoptado por la subcomisión, y propuso, en lugar de éste, una redacción alternativa. Mientras que la versión de la subcomisión interpretaba la educación cristiana como un derecho subjetivo de los bautizados, Daem proponía interpretarla como un deber que dimanaba del mandato de evangelizar[340].

338. Entre el 21 de diciembre de 1964 y el 4 de enero de 1965, J. Nicet envió un detallado comentario sobre el esquema que tenía en cuenta las intervenciones orales y los *modi* presentados sobre el mismo (cf. Nocet a Daem, 4 de enero de 1965 [Documentos de Daem, 1]). En esa misma carta Nicet informaba de que en una reunión posterior de los Hermanos de as escuelas cristianas había continuado la labor de análisis de los *modi* «a fin de poder presentar en la reunión un texto un poco más estudiado». Sin embargo, no está claro si Nocet recibió un mandato explícito de la comisión. Cf. también la carta de A. Mayer a Daem, del 21 de enero de 1965, con la cual le informaba acerca del texto de Nocet. El 16 de febrero de 1965, Mayer informaba nuevamente a Daem de que Nocet había enviado más materiales (Documentos de Daem).

339. En el archivo de Daem se encuentran las redacciones provisionales de los diversos párrafos del esquema: *Proemium* (25 de marzo); *De Scholae momento*, y *Educationis agentes (pars societatis civilis): Redactio Ill.mi S. Onclin* (26 de marzo); nº 5: *De cooperatione cum societate civili (pars altera): Munus parentum et status in re scholari* (26 de marzo); *De educatione christiana Nova redactio* (párr. 1-7; 27 de marzo).

340. Cf. en el archivo de Daem, 18, la carta dirigida a un destinatario no identificado, en la fiesta de Pascua de 1965 (18 de abril de 1965), con varias observaciones sobre el texto. A propósito del párrafo segundo decía: «Me parece que el texto es verdaderamente insuficiente: obispos como Mons. Helsinger [*sic*] y Pohlschneider y otros se sentirán decepcionados». Y luego proponía el texto alternativo. Cf. también *Ad Schema Propositionum «De Educatione Christiana»*, en Documentos de Carraro, 28: «In Modis a Patribus propositis postulatum est, ut fundamentum theologicum educationis christianae et muneris educativi ab Ecclesia praestandi clarius enuntiaretur. Quibus votis ut satis fiat, sequens proponitur textus (Exc.mus Daem)», con la propuesta de texto alternativo.

Es verdad, por lo demás, que las mayores dificultades afrontadas por la subcomisión se referían nuevamente al problema de los derechos recíprocos de la familia, de las autoridades civiles y de la Iglesia sobre la educación; más concretamente, se trataba de los derechos de la Iglesia a fundar escuelas propias según sus particulares principios educativos. Las opiniones de los padres fueron muy variadas a este respecto, reflejando las diversas circunstancias jurídicas y políticas de los distintos países. La subcomisión eligió una formulación que no se opusiera a los derechos de cada sujeto, apelando luego como norma general al principio de subsidiaridad. Pero las dificultades que se habían manifestado en la subcomisión salieron a relucir con la propuesta de dos versiones alternativas acerca de las tareas que correspondían a la sociedad civil[341].

La labor de la subcomisión que se ocupaba del esquema sobre los seminarios, y que se reunió en Roma durante los días que siguieron a continuación, tuvo relativamente menos impacto sobre el texto[342]. También en este caso, muchas de las enmiendas introducidas eran simples adiciones, de manera que el texto final resultó más extenso que el anterior. En el proemio se introdujo una aclaración importante, afirmando que las normas contenidas en el esquema, aunque estaban dirigidas específicamente a la formación del clero diocesano, debían tenerse en cuenta también para la formación de todos los sacerdotes «utriusque cleri et cuiusvis ritus». Las ampliaciones textuales más importantes eran las que se contenían en el segundo párrafo, que hablaba sobre las vocaciones sacerdotales. Acerca de este tema se había producido cierto conflicto de competencias con la Comisión para el clero, que había introducido un párrafo sobre el mismo tema en la redacción de su esquema en noviembre de 1964. La subcomisión sobre los seminarios, por su parte, aun evitando dar una definición teológica de la vocación, en contra de lo que algunos padres habían solicitado, destacó la importancia de la gracia divina en el llamamiento al sacerdocio, insistiendo en las responsabilidades de los obispos y en las obligaciones de la Iglesia entera. En cuanto a los seminarios, la subcomisión aceptó aquellos *modi* que pedían que se acentuara la importancia de los educadores, de los profesores y de los mismos obispos, a quienes se pedía que se preocuparan asiduamente de los seminarios y que atendieran paternalmente a los seminaristas. Se acentuó también el párrafo sobre la selección de los seminaristas, insistiendo en la importancia de orientar correctamente incluso a aquellos jóvenes que durante la formación en el seminario descubrían que tenían una vocación diferente de la vocación al sacerdocio. Se introdujeron importantes adiciones en el capítulo sobre la formación espiritual, esbozando algunos aspectos específicos de una espiritualidad trinitaria y eucarística, centrada en la meditación de la palabra de Dios y en la oración, y que incluyera también una correcta espiritualidad mariana. Un lugar especial

341. Sin embargo, las dos versiones propuestas no se oponían la una a la otra. La segunda parecía ser un texto más sencillo y más incisivo al afirmar los derechos y los deberes de la sociedad civil: «Etiam societas civilis officia et iura in educatione habet, primaria circa ea quae bonum commune consequendum respiciunt; subsidiaria vero circa cetera omnia, iura nempe prolis, parentum et aliarum societatum tuendo; immo ipsam educationis operam in defectu parentum perficiendo». Para conocer el texto completo presentado a la sesión plenaria, cf. *Schema Declarationis De Educatione Christiana iuxta modos a Patribus propositos recognitum a coetu particulari sub ductu Exc.mi D. Daem* (Documentos de Daem).

342. Del 29 de marzo al 3 de abril. Además de Mayer y de Carraro, relator de este esquema, estuvieron presentes los expertos R. Masi, G. Onclin, R. Pozzi, C. Tillmann y F. Bednarski. Cf. el informe de Carraro sobre la *expensio modorum* en AS IV/4, 33.

en tal espiritualidad debía reservarse para el amor a la Iglesia. En este contexto se reelaboraron también los dos párrafos que se referían a la educación para el celibato eclesiástico, subrayándose todos los significados espirituales del celibato y corrigiéndose el enfoque de tipo amonestador que predominaba en el texto anterior.

En lo que respecta al capítulo sobre la reforma de los estudios, se ha hecho referencia ya a las fuertes presiones para una reafirmación de la escolástica como método y doctrina oficial de la filosofía y de la teología católicas. Eran muchísimas las peticiones de enmienda que se formularon en este sentido, pero muchas de ellas llegaron después de los límites del tiempo reglamentario. Por lo demás, fueron también numerosas las peticiones orientadas en sentido opuesto, es decir, favorables a una apertura de los estudios eclesiásticos a las corrientes actuales de pensamiento y a las disciplinas científicas modernas. En todo caso, la subcomisión pensó que era conveniente evitar referencias demasiado directas a santo Tomás, no sólo en el párrafo sobre la filosofía, sino también en el párrafo sobre la teología. En este último campo se perfilaba un curso de teología dogmática centrado en los estudios bíblicos, patrísticos e históricos, haciendo sólo una referencia general al pensamiento especulativo de los teólogos más recomendados por la Iglesia[343].

En la sesión plenaria de la comisión, celebrada entre el 26 de abril y el 4 de mayo, participó también Tomasek, que había sido agregado a la comisión por voluntad de Pablo VI. En general, la comisión acogió favorablemente la labor efectuada por los expertos en las dos subcomisiones, limitándose a lo sumo a realizar correcciones y añadir detalles[344]. Es significativo el hecho de que sobre la educación cristiana se eligiera el texto propuesto por la subcomisión, prefiriéndolo al texto alternativo propuesto por Daem para el segundo párrafo. También a propósito de los derechos de la sociedad civil, se mantuvo firmemente el primer texto propuesto. Sin embargo, en algunos casos se hicieron adiciones importantes; por ejemplo, a propósito del párrafo sobre los estudios teológicos en los seminarios, se pasó de la recomendación genérica de los «doctoribus ab Ecclesia maxime commendatis» a mencionar a santo Tomás como maestro de especulación teológica en la tarea de profundizar en los misterios de la salvación. Parece que C. Fabro, colaborador activo de Carraro, se disgustó de que la comisión no aceptara el texto propuesto por la subcomisión, pero es probable que fuera el mismo Carraro quien propusiera la solución adoptada como un medio de conciliación, a fin de evitar que sobre esta cuestión volviera a dividirse la asamblea, con posibles riesgos para la suerte que pudiera correr el esquema[345].

343. Cf. el informe de Carraro sobre la *expensio modorum* en AS IV/4, 32-45. También para el esquema sobre los seminarios se preparó una redacción con las correcciones propuestas por la subcomisión en vista de la sesión plenaria de la comisión a fines de abril: *Propositiones De institutione sacerdotali secundum Modos a Patribus propositos a coetu particulari sub ductu Exc.mi D. Josephi Carraro Relatoris* (Documentos de Carraro, 28).

344. En lo que respecta al esquema sobre la educación cristiana, cf. el compendio de las correcciones adicionales efectuadas por la comisión: *Emendationes iuxta Sodalium Commisionis animadversiones faciendae in Declaratione «De Educatione Christiana» propositae a Sub-Commissione* (Documentos de Daem, 14). En los Documentos de Daem, 13, se encuentra la copia personal, efectuada por Daem, del texto sobre la educación cristiana presentado a la comisión, con numerosas correcciones y anotaciones manuscritas hechas al margen, y que evidentemente fueron efectuadas durante la discusión.

345. En cuanto a la reacción de disgusto por parte de Fabro, véase la breve mención que hace de ella Mayer en su carta a Carraro del 14 de julio de 1965, con la referencia a la no aceptación del párrafo 15 (la refe-

No parece que la comisión presentara la nueva redacción de los dos esquemas a la Comisión de Coordinación, aunque esta última se reunió en Roma una semana después de finalizada la sesión plenaria. De hecho, durante los días sucesivos el trabajo de corrección de los textos continuó por parte de los latinistas, que debían revisar la forma, y es probable que tan solo hacia mediados de julio se llegara a la versión definitiva[346]. Los dos esquemas no formaban parte de los que habían sido enviados por Felici a los padres el día 12 de junio. En esa línea, Felici informó a los padres que los dos esquemas no se habían enviado, sino que tan solo se distribuirían al comienzo del nuevo período[347].

La secretaría de la comisión y los dos relatores trabajaron durante el verano para redactar los informes explicativos. Una primera versión del informe general sobre el texto se encontraba ya terminada a comienzos de junio, y fue enviada a todos los miembros para que éstos expresaran sus opiniones[348]. A mediados de julio estaba preparado ya el informe que debía preceder a la *expensio modorum*, y en los días sucesivos se encontraba ya lista la respuesta a los distintos *modi*[349]. Para la aprobación definitiva, la comisión fue convocada en sesión plenaria el día 22 de septiembre, una semana después de que comenzara el nuevo período.

6) La Comisión para los obispos

Durante esta intersesión, la Comisión para los obispos no se reunió, porque, de hecho, después de preparar la *expensio modorum* sobre el esquema, había terminado ya su trabajo. El esquema *De episcopis*, el folleto con la última redacción y la *expensio modorum* estaban ya preparados para la votación definitiva. No se había procedido a dicha

rencia correcta era probablemente al párrafo 16, sobre los estudios teológicos). Cf. también el artículo de Fabro, *Ciò che è più vivo e attuale nel dottore angelico. Tomismo di domani*: OssRom (8-9 de marzo de 1965). Para la propuesta de Carraro véanse sus anotaciones manuscritas, que no llevan fecha pero que se refieren con toda probablilidad a la reunión plenaria de la comisión: «De hac quaestione mihi ut Relatori liceat humiliter et aperte opinionem pandere. Si coram Congregationi generali S. Concilii ipsa Commissio divisa se praesentaverit, valde timendum est quod ipsi Patres profundius et acrius inter se divisi maneant, et quod ns. schema plurima suffragia negativa possit colligere; etsi non respuatur vulnus quoddam etiam in posterum secum ferret, quod non esset certo profuturum causae nostrae institutionis sacerdotalis quam omnes peroptamus. Cur non quaerimus formulam quandam quae acceptabile sit uni et alteri parti? Ut hoc faciamus necesse est ut hinc et inde, aliquo saltem modo, a nostris positionibus moveamur. Hoc igitur propono: –maneat art. 15 ut iam propositus est; –in art. 16 *S. Th.* hoc modo tantum nominetur scilicet. Ita aliquod concedimus iis qui petebant S. Th. magis extollere, quia unus nominatur. Et tamen hoc non posset offendere alios qui quaesti sunt de singulari et quasi exclusiva mentione S. Thomae cum silentio de aliis doctoribus. Ne obliviscamur –parcite mihi ut nimis loquar– quod textus noster per plures menses erit in manibus Patrum, qui tempus habebunt organizandi oppositionem sive in uno sive in alio caso. Sapientius et utilius mihi videtur praevidere et praevenire periculum quam deinde remedium quaerere». Ambos documentos se encuentran entre los papeles de Carraro, 28.

346. Para los textos, cf. el *Schema Propositionum De Institutione sacerdotali. Textus secundum Patrum animadversiones et «modos» a Commissione emendatus in Conventu generali celebrato diebus 26 aprilis – 3 maii 1965* (Documentos de Daem). Cf. también el *Schema Propositionum «De Institutione sacerdotale». Relatio de textibus post Conventum generalem (26.IV-3.V.65) paulisper mutatis*: 21 de julio de 1965 (Documentos de Daem, 16).

347. Felici a los padres conciliares, 12 de junio de 1965 (AS V/3, 332s).

348. Con la carta del 2 de junio de 1965 Mayer enviaba los formularios para la aprobación de los informes (Documentos de Carraro, 28).

349. Mayer a Carraro, 14 de julio de 1965 (Documentos de Carraro, 28).

votación sólo porque se quería esperar a la aprobación definitiva del *De ecclesia*, al cual el esquema *De episcopis* se refería en puntos decisivos, y porque al final había faltado el tiempo necesario para la votación. Éstas eran, al menos, las razones que Marella, presidente de la comisión, quiso que se comunicaran a los padres conciliares[350]. Pero, en realidad, sobre el esquema seguían pesando algunas dudas de cierta importancia. Éstas procedían de Felici, que en su *Promemoria* de diciembre sobre los trabajos que el Concilio debía abordar aún apelaba directamente a Pablo VI, «porque todos los demás medios habían resultado vanos». Y recurría a él para que el Pontífice hiciera que el esquema se limitara «a la parte puramente pastoral y disciplinar, y remitiera por completo para la doctrina al esquema *De ecclesia*, ya promulgado». Además, según Felici, se debían eliminar del esquema todas aquellas exhortaciones dirigidas al Pontífice, que no parecían ser apropiadas para un documento conciliar: «Esto se ha hecho saber ya a la Comisión, pero ha sido inútil», decía Felici[351]. Tales observaciones de Felici estaban respaldadas, con toda probabilidad, por un acuerdo con Marella, presidente de la comisión, que no había logrado controlar aún las conclusiones a las que la comisión había llegado, y que trataba todavía, *in extremis*, de corregir las expresiones del esquema que, a su parecer, eran demasiado favorables al principio de la colegialidad episcopal.

El texto había conservado la estructura tripartita, en la cual, después de un proemio inicial, había un capítulo primero sobre el ministerio episcopal en relación con la Iglesia universal, donde se hablaba, entre otras cosas, de la participación de los obispos en el gobierno central de la Iglesia y de sus relaciones con la Curia romana. El capítulo segundo se ocupaba del ministerio episcopal en el ámbito de la Iglesia local, al frente de la cual se hallaba cada uno de los obispos (los diversos oficios del obispo, la extensión de la diócesis, los coadjutores y los auxiliares). Finalmente, el capítulo tercero trataba de los órganos para ejercer la colegialidad episcopal (sínodos regionales y conferencias episcopales; la división en provincias y regiones eclesiásticas; las tareas interdiocesanas de los obispos).

La iniciativa más radical, proveniente del mismísimo *Coetus internationalis*, el cual se oponía al capítulo primero por considerarlo inspirado por la colegialidad episcopal, fue una iniciativa que quedó sustancialmente aislada. En efecto, la petición de que se votara *non placet* tuvo un seguimiento limitado, mientras que el número elevado de *iuxta modum* parece deberse a la iniciativa de los ambientes belgas, que habían preparado un gran número de papeletas para su distribución entre los padres en el momento de la votación, instándolos a que votaran *placet* sobre el párrafo 4, que tenía que ver más directamente con el principio de la colegialidad, a fin de evitar así que se volviera a la redacción anterior[352]. La comisión resistió, no obstante, a los *modi* acerca de la exención de los religiosos tal como habían sido propuestos por el *Coetus internationalis patrum*, que había visto a este respecto, en el texto anterior, excesos episcopalistas.

Lo que ahora le quedaba por hacer a la comisión era la tarea mínima de corregir el texto y, en particular, el informe sobre el esquema y sobre la *expensio modorum*, a fin de

350. Cf. Marella a Felici, 19 de noviembre de 1964, en AS V/2, 88s.
351. P. Felici, *Promemoria*, en AS V/3, 121.
352. JCng, 2-4 de noviembre de 1964, p. 587s.

armonizarlos con la *Lumen gentium*, que había sido aprobada ya, y que era la principal referencia para el esquema. Por su naturaleza y dadas sus conexiones, se trataba de una labor confiada a los cuidados de la secretaría de la comisión, pero este hecho desagradó a algunos miembros y consultores. Veuillot, escribiendo a Onclin algunas semanas después de la conclusión de la sesión, no ocultaba los temores de que algunos pudieran aprovecharse de la intersesión para «lograr algún que otro retoque, por ejemplo, con respecto a la autoridad del obispo en su propia diócesis, o a la reforma de la Curia, o a las conferencias episcopales». El texto habría debido «aguardar en paz» los votos del cuarto período, pero quizá algunos estaban ya pensando en anticipar la labor del consejo posconciliar encargado de aplicar las normas directivas del decreto[353]. Son temores que compartía también Onclin, y que le impulsaron a pedir directamente a Suenens, cuando éste se dirigiera a Roma en diciembre de 1964 para asistir a la reunión de la Comisión de Coordinación, que velara para que no se tocara nada en el esquema. El silencio de Governatori, secretario de la comisión, no era, desde luego, de buen augurio para la suerte del esquema. En efecto, Onclin sólo pudo sentirse más tranquilo cuando Governatori le escribió a fines de diciembre que se había procedido a corregir las galeradas del esquema, mientras se aguardaba a corregir el informe. Parecía, pues, que nada se había tocado de hecho en el texto, y que sólo los informes se habían modificado, pero para esta última labor fue a Roma el mismo Onclin, a fin de trabajar con Governatori[354].

Las fuentes de que disponemos no nos proporcionan noticias más específicas sobre las iniciativas adoptadas para dirigirse al Papa, durante los primeros meses de 1965, con respecto a este esquema; así sucede incluso por lo que concierne a Felici, quien en su *Promemoria* del 14 de diciembre había deseado ya una intervención directa de Pablo VI. Sin embargo, las preocupaciones de la comisión continuaron, pues es cierto que hacia finales de marzo Moeller, informado probablemente por Onclin, hablaba a Congar de sus temores de que hubiera interferencias por parte de la autoridad superior, en particular sobre dos puntos del esquema: la propuesta de un órgano episcopal central para ayudar al Pontífice en el gobierno de la Iglesia, y la de que los nuncios quedaran excluidos de las conferencias episcopales[355]. Un mes más tarde continuaban todavía las mismas preocupaciones[356].

353. Veuillot a Onclin, 14 de diciembre de 1964 (Documentos de Veuillot, 20).

354. Cf. Onclin a Veuillot, 18 de diciembre de 1964, y 31 de diciembre de 1964 (Documentos de Veuillot, 18 y 19).

355. «Moeller (quien lo sabía probablemente por Onclin) refiere a propósito del *De Episcoporum munere*: Los que se oponen están realizando una terrible ofensiva para mover al Papa a que cambie o a que rechace dos puntos: 1) Que el Concilio exprese el deseo de que el Papa establezca un consejo alrededor suyo. El Concilio (decían ellos) no puede formular tal deseo. Sería limitar la *plena potestas* del primado. 2) Que se excluya de las conferencias episcopales a los nuncios. Sobre el primer punto, Moeller dice que el Papa está a punto de ceder. Pero Haubtmann afirma: Eso me sorprendería mucho, porque *este* punto *fue introducido en el texto por deseo del Papa* (en una audiencia concedida a Mons. Veuillot). Videbimus» (JCng, 23 de marzo de 1965).

356. «Por otra parte, la minoría constituiría una amenaza para la labor conciliar de la cuarta sesión en tres puntos: 1) En el *De pastorali Episcoporum munere*, la participación de los nuncios en las conferencias episcopales. 2) *Ibidem*, El poder de los obispos. 3) *Ibidem*, La institución de un consejo en torno al Papa. El mismo Papa, después de haber realizado él mismo tres o cuatro veces una declaración pública e incluso solemne en tal sentido, está impresionado por las dificultades que se le han propuesto. De tal modo que pare-

No eran preocupaciones infundadas. Las fuertes reacciones que en los ambientes de la Curia suscitó el artículo de Schillebeeckx sobre la *Nota praevia* mostraban que el tema de la colegialidad seguía constituyendo un frente caliente. Y las señales que procedían del *Coetus* eran todavía más explícitas en este sentido, al menos si se tiene en cuenta la carta que M. Lefebvre escribió a los miembros de la Congregación del Espíritu Santo, a comienzos de junio de 1965, con ocasión de la fiesta de Pentecostés, una carta en la que se identificaba la libertad religiosa y la colegialidad como los puntos críticos del programa conciliar, anunciándose de manera bastante clara una batalla sobre la cuestión de las conferencias episcopales[357].

Por otra parte, es probable que los rumores y los temores procedieran de la visión, todavía bastante confusa, de las intenciones de Pablo VI con respecto a la reforma de la Curia y a la institución del sínodo de obispos. En cuanto a la primera, el propósito de una intervención directa del Pontífice era conocido desde el discurso que el Papa había dirigido el 21 de septiembre de 1963 a los miembros de la Curia romana[358], hasta tal punto que, a pesar del interés que el tema había suscitado en el aula, la comisión había evitado emitir un juicio sobre la cuestión. A distancia de un año, el 20 de noviembre de 1964, Pablo VI, en una reunión con los cardenales, había pedido explícitamente que le comunicaran sus sugerencias sobre esta cuestión[359], y este acto no pudo menos de arrojar una gran cantidad de incertidumbre sobre el esquema. Con una resonancia más pública, Pablo VI se refirió después a sus propias intenciones con respecto al sínodo, en el discurso de clausura del tercer período. Sin embargo, la comisión conciliar no desempeñó ningún papel en la preparación del «motu proprio» *Apostolica sollicitudo*, que el día 15 del siguiente mes de septiembre instituyó el sínodo episcopal[360]. Es probable que Marella, como prefecto de la Congregación para los obispos, era una consultado o tomara incluso parte activa en la elaboración del «motu proprio», pero él no dijo una palabra acerca de ello a su comisión.

Esta falta de informaciones suscitó una incertidumbre radical entre los miembros y los consultores, que volvieron a encontrarse en Roma en el siguiente mes de septiembre, cuando todo se había decidido ya. Pablo VI pudo haber sido impulsado a asumir personalmente la iniciativa de instituir el sínodo, a pesar de cuanto se había previsto ya en el esquema a este respecto, por el temor de que sobre este tema volviera a abrirse en el Concilio un conflicto de vastas proporciones. Por otra parte, puede que interviniera también la convicción de que el gobierno central de la Iglesia era una prerrogativa propia del romano Pontífice, y de que, por tanto, tal acto debía ser realizado directamen-

ce evidente que, si la cosa no se hace bajo la presión del Concilio y en la atmósfera que la asamblea conciliar sea capaz de crear por última vez, ¡eso no se hará durante mucho tiempo!» (JCng, 29 de abril de 1965).

357. Cf. M. Lefebvre, *Entre la troisième et la quatrième session du Concile de Vatican II*, en Id., *Un évêque parle. Écrits et Allocutions*, Paris 1974, 46-63.

358. Cf. A. Melloni, *El comienzo del segundo período. El gran debate sobre la Iglesia*, en HV 3, 28-31; para la discusión sobre la Curia romana en el Concilio, cf. J. Famerée, *Obispos y diócesis, y los medios de comunicación*, en HV 3, 118-161.

359. Cf. la carta que le dirige el cardenal Richaud a Pablo VI, con las sugerencias solicitadas por aquél (Documentos de Veuillot, 76); cf. igualmente la carta de Florit, *De curia romana reformanda* (Documentos de Florit, 923).

360. AAS 57 (1965) 775-780.

te por él, evitando así que un pronunciamiento del Concilio debilitara por sí mismo tal prerrogativa.

A comienzos de julio, Marella envió a Veuillot la nueva versión del esquema enmendado y también la versión de la *expensio modorum*. Con respecto a la versión anterior, las modificaciones eran relativamente escasas y tenían que ver principalmente con la forma y con la lengua latina[361]. Como todos los demás esquemas en los que había que votar únicamente sobre la *expensio modorum*, este esquema no fue enviado tampoco a los padres conciliares, sino que les fue distribuido únicamente al comienzo del siguiente período conciliar[362].

e) *El examen de los esquemas en la Comisión de Coordinación*

En el orden del día de la reunión de la Comisión de Coordinación, convocada para los días 11 y 12 de mayo de 1965, figuraba únicamente la discusión sobre dos esquemas: el esquema sobre las misiones y el esquema XIII. El relator del primer esquema era Confalonieri, mientras que el del segundo era Suenens. En el tercer punto del orden del día figuraba el programa de trabajo para el cuarto período[363]. Juntamente con la carta de convocatoria, Felici envió también, a mediados de abril, a los miembros de la comisión los nuevos esquemas sobre el apostolado de los laicos y sobre el clero, que se encontraban ya preparados. Él esperaba igualmente que para los primeros días de mayo pudiera tener en sus manos los esquemas sobre la libertad religiosa y sobre las religiones no cristianas, preparados por la Secretaría para la unidad de los cristianos. En efecto, la secretaría se había reunido durante los días que precedieron inmediatamente a la reunión de la Comisión de Coordinación, la cual daría su aprobación definitiva. Sin embargo, no se había previsto un examen específico de estos esquemas por parte de la comisión. En cuanto a los demás esquemas que se encontraban todavía en curso de elaboración –los esquemas sobre los religiosos, sobre los seminarios y sobre la educación cristiana–, Felici se limitó a comunicar que las respectivas comisiones estaban realizando la *expensio modorum*.

La limitación del orden del día de la Comisión de Coordinación a sólo dos esquemas, el esquema sobre las misiones y el esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, se explica únicamente porque eran los esquemas reelaborados más a fondo desde el punto de vista de la estructura de sus textos. Pero lo que resulta, al menos, extraño es que no se incluyera en el orden del día un examen de los otros dos esquemas, cuya discusión estaba prevista para el cuarto período: el esquema sobre la libertad religiosa y el esquema sobre el clero. De este último se encontraba ya disponible el texto corregido, que, desde luego, había sido enviado a los miembros con la carta de convocatoria. En realidad, no se dio explicación alguna de esta limitación, y este mismo hecho fue ya un síntoma significativo de cómo había disminuido para entonces la función reservada a la Comisión de Coordinación.

361. Marella a Veuillot, 5 de julio de 1965 (Documentos de Veuillot, 17).
362. Cf. Felici a los padres conciliares, 12 de junio de 1965 (AS V/3, 332s).
363. Carta de convocatoria de Felici, del 13 de abril de 1965 (AS V/3, 176s).

A la reunión de la Comisión de Coordinación fueron invitados también Ottaviani, Cento y Guano, que eran respectivamente copresidentes de la Comisión Mixta y presidente de la subcomisión central para la redacción del esquema XIII. Pero de los tres intervino únicamente Guano. Agagianian, presidente de la Comisión para las misiones, era ya miembro de derecho de la Comisión de Coordinación[364]. Spellman, que no consideró conveniente ir a Roma para la reunión, envió, no obstante, observaciones específicas sobre los esquemas que le habían sido enviadas antes de la reunión, especialmente sobre las misiones, sobre el apostolado de los laicos y sobre el clero[365].

Aunque la reunión fue convocada para el trascurso de dos días, la comisión se reunió tan sólo brevemente durante el atardecer del 11 de mayo. Las actas son lo único que conocemos de esta reunión. Gran parte de ella estuvo dedicada al examen del esquema XIII, mientras que no se prestó ninguna atención al esquema sobre las misiones. Por lo demás, el informe de Confalonieri sobre este esquema fue especialmente lacónico: se limitó a recordar la participación de Pablo VI durante el anterior debate conciliar, a enumerar los capítulos del esquema según el índice y a formular cuatro observaciones poco significativas o enteramente marginales. Por lo demás, afirmó que la Comisión de Coordinación no estaba obligada a juzgar sobre los méritos de los esquemas, así que dicha comisión se limitó a aprobar el envío de los esquemas a los padres.

Mucho más expresivo fue el informe de Suenens sobre el esquema XIII. Lo había elaborado siguiendo indicaciones precisas de la subcomisión central, que desde el anterior mes de febrero se había preocupado de entablar contacto con él con miras a la presentación del futuro esquema a la Comisión de Coordinación. Tucci había ido a reunirse con él, cuando parecía que no era segura aún la elección de Suenens como relator de aquella comisión, teniendo en cuenta que el mismo Suenens había tenido presentimientos de que se le pudiera excluir. Más recientemente, Haubtmann había vuelto a reunirse con él, llevándose una serie de anotaciones muy detalladas sobre el modo más conveniente de presentar el esquema a la comisión. Él había subrayado principalmente tres cuestiones: la de los destinatarios, la del estilo especial en comparación con el de los otros documentos conciliares y, sobre todo, la cuestión relativa a la extensión del documento. Haubtmann pensaba que las principales objeciones se suscitarían esencialmente en relación con el último punto. De estas indicaciones y peticiones se hizo portavoz Suenens ante la Comisión de Coordinación, utilizando a menudo literalmente el documento que Haubtmann había puesto en sus manos. En cuanto a la extensión del texto, se trataba de un motivo importante, según Suenens, para pedir que la discusión conciliar se redujera lo más posible, limitándose a las partes de nueva redacción y excluyendo las partes descriptivas. Suenens afirmó también que, dado el carácter pastoral del documento, el esquema «non indiget discussione tam rigorosa uniuscuiusque verbi ut solet fieri in re dogmatica» [«no necesita una discusión tan rigurosa de cada palabra, como la que suele hacerse cuando se trata de temas dogmáticos»][366]. El

364. Fue invitado también J. Le Cordier, obispo auxiliar de París, que era el nuevo subsecretario, sustituyendo a J. Villot (cf. la respuesta de Le Cordier, del 14 de abril de 1965, a la carta de convocatoria de la reunión, en AS V/3, 206).

365. AS V/3, 217-220.

366. L. J. Suenens, *Relatio de Ecclesia in mundo huius temporis* (AS V/3, 282-285 [283]).

comité de redacción insistía mucho en la conveniencia de una discusión breve, teniendo en cuenta sobre todo el tiempo limitado de que se disponía para la sucesiva reelaboración del esquema. También Guano, al ser preguntado por la Comisión de Coordinación, insistió en esta petición: «Si no se decide limitar la discusión en el Concilio, el examen del esquema llevará demasiado tiempo, con el peligro de que no pueda terminarse durante la cuarta sesión».

En su informe Suenens abordó también la importante cuestión del título del esquema, justificando la calificación del mismo como «constitución pastoral». Según él, difícilmente se le podría llamar «decreto», porque no contenía casi ninguna prescripción. Sobre todo, al llamarlo «constitución pastoral» sería posible recuperar aquella simetría general del Concilio, que le resultaba tan querida: «Videtur ergo iure meritoque convenire titulus 'constitutio pastoralis' per oppositionen ad 'constitutionem dogmaticam' scilicet de Ecclesia (*Lumen gentium*)» [«Parece, pues, que es razonable y apropiado para el documento el título de 'constitución pastoral', en contraste con el de 'constitución dogmática', a saber, la que trata acerca de la Iglesia (*Lumen gentium*)»][367]. El problema mayor que el esquema suscitó fue precisamente el del título, a saber, el del carácter magisterial que se le pudiera atribuir. Al informe favorable de Suenens se asociaron, «con expresiones muy elogiosas» hacia el esquema, Liénart, Agagianian, Lercaro, Urbani, Confalonieri, Döpfner y Roberti. Pero Morcillo suscitó algunas objeciones acerca del título, y a él se unió también Cicognani, según el cual muchas de las cuestiones abordadas en el esquema seguían siendo cuestiones disputadas y sin soluciones ciertas, de tal manera que él propuso que se considerara al esquema como una «carta» o una «declaración». Por lo demás, el que ciertas afirmaciones eran discutibles fue reconocido, a nivel personal, por el mismo Guano. Pero, según él, tales afirmaciones podían corregirse después de una adecuada discusión en el Concilio.

El ataque más decidido procedió, también esta vez, de Felici. Aunque la Comisión de Coordinación no era, por sí misma, competente para juzgar sobre el valor de los esquemas que se estaban examinando, sino únicamente sobre la posibilidad de admitirlos a la discusión conciliar, Felici pretendía que la Comisión de Coordinación debería haberse preocupado de los efectos que ciertas afirmaciones del esquema producirían en el aula. Él no sólo se manifestó de acuerdo con la exclusión del título de *constitución*, «el cual, incluso acompañado por el adjetivo *pastoral*, enuncia siempre algo extraordinariamente vinculante en el plano doctrinal», sino que solicitó explícitamente que se revisaran también de modo inmediato algunos puntos doctrinales, porque ciertas expresiones podían prestarse «a interpretaciones amplias, extraordinariamente peligrosas para la opinión pública». Felici puso como ejemplos, en particular, la condena absoluta de la guerra total y la declaración sobre la objeción de conciencia. Sus mayores preocupaciones a este respecto no eran puramente doctrinales,

367. Otra observación importante de Suenens se refería a la doble condición pastoral y doctrinal del esquema, que correspondía a las dos exigencias, contrapuestas en parte, de enunciar principios universales («locutionibus quae tempora et loca trascendunt et ubique verae sunt») y de abordar problemas contingentes que debían ser escuchados por todos. Suenens atribuía esta última función principalmente a la exposición introductoria, pero no ocultaba el hecho de que el texto no resolviera esta contradicción básica.

sino de oportunidad política: «Es de prever que muchos [padres] plantearán difíciles cuestiones en relación con la justa defensa contra el agresor y con la postura de los Estados cristianos ante los Estados incrédulos, con no pocas preocupaciones de conciencia». En cuanto a la objeción de conciencia, Felici preguntaba: «¿Cómo se podrá aceptar tal solución [la solución propuesta por el texto] sin caer en la cuenta de su carácter irreal y sin ver las dificultades que originaría –si fuera aprobada por el Concilio– a muchos gobiernos católicos?». Por lo demás, la opinión pública –como se sabía– estaba ansiosa por conocer el texto del esquema[368].

El juicio de Felici era muy crítico sobre estas y sobre otras afirmaciones contenidas en el esquema. Según un procedimiento adoptado ya en casos análogos, Felici presentó directamente a Pablo VI, en los días sucesivos, una serie de observaciones específicas, en las que él expresaba las grandes dificultades que sentía acerca del esquema y sobre la oportunidad de enviárselo, tal como estaba, a los padres para ser discutido[369]. Se trataba de un esquema que había recibido ya una aprobación genérica del Concilio, y por tanto la Comisión de Coordinación no podía rechazarlo. La única posibilidad de bloquearlo era la de recurrir a una opinión desfavorable del Pontífice. En la comisión, Felici no podía menos de concluir con un poco de melancolía: «Evidentemente, nosotros, por el momento, no podemos hacer nada más que proceder a la impresión del texto y, si tal cosa le parece bien al Santo Padre, enviárselo a los padres»[370].

La última parte de la reunión estuvo dedicada al plan de trabajo para el siguiente período conciliar. Felici presentó un programa detallado que determinaba día tras día, del 14 de septiembre al 25 de noviembre, las tareas de la asamblea conciliar. Tal programa, formulado sobre la base de las divisiones establecidas ya en su *Promemoria* del anterior mes de diciembre, preveía cuatro días de discusión para el esquema sobre la libertad religiosa, cuatro días para el esquema XIII, dos para el esquema sobre las misiones, y un solo día para el esquema sobre el clero. Naturalmente, el mismo Felici reconocía que era un programa todavía hipotético, y que éste dependería en la práctica de cómo se desarrollaran en concreto las discusiones, tanto más cuanto que no se había establecido aún el final del período, y éste podía anticiparse o posponerse según las exigencias del momento. Se trataba, pues, de un programa bastante rígido. Y sólo indicativamente y de manera implícita, se desprendía de él con precisión el día 8 de diciembre como posible

368. *Processus verbalis* (AS V/3, 302-304).

369. P. Felici, *Rilievi sullo schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, que son observaciones presentadas a Pablo VI el 14 de mayo de 1963 (AS V/3, 309s). Además de expresar sus dudas con respecto a las declaraciones contenidas en el capítulo sobre la paz y la guerra, parece que las observaciones de Felici muestran especialmente su desagrado por la escasa atención que se había prestado a los derechos de la Iglesia y, en particular, a los del magisterio eclesiástico. A este respecto, él mencionaba también «recientes inconvenientes desagradables»: se refería probablemente a las vivas polémicas entabladas sobre la interpretación de la *Nota explicativa praevia* de la *Lumen gentium* y, en particular, al artículo de Schillebeeckx. Era una referencia demasiado breve, pero que quizá ocultaba sus más auténticas preocupaciones. Era significativa la enmienda sugerida a propósito de la separación entre la Iglesia y la sociedad civil, especialmente en la forma en que hallamos expresada dicha sugerencia en la copia de archivo: «Es todavía mejor que se afirme que la Iglesia es sociedad primaria y soberana en su orden, por lo cual es independiente de la sociedad civil, en cuyo ámbito no puede la Iglesia entrar si no es *ratione peccati*». No aparecen del todo claras sus dificultades acerca del tema de la igualdad y de la diversidad entre los hombres.

370. *Processus verbalis* (AS V/3, 303.304).

fecha de la conclusión del período y, por tanto, del Concilio. Las preocupaciones de Felici se referían principalmente al peligro de que, por algún motivo, se reavivasen las discusiones sobre temas diferentes de los previstos. Por ello insistía mucho, en sus *Appunti*, en la importancia de mantener firmemente la división ya establecida entre los esquemas: «En cuanto a esta división, la dirección del Concilio debería permanecer firme y hallarse decidida a conservarla, ya sea por respeto al Reglamento, o bien porque un cambio podría minar el procedimiento y el orden establecidos, con el peligro de prolongar inútilmente los trabajos». Invocaba después la dignidad misma de la asamblea, que requería que «los esquemas o problemas ya discutidos y decididos con votaciones efectuadas en regla no fueran sometidos de nuevo a debate».

De las actas publicadas no se desprende que hubiera discusión alguna sobre este programa. Con excepción de algunas observaciones sobre la oportunidad de prolongar las discusiones durante algunos días, y de reagrupar las votaciones previstas, todos los miembros de la comisión estuvieron sumamente de acuerdo con las propuestas de Felici[371]. Una vez más el secretario general del Concilio demostró ser el único punto de referencia de los órganos rectores durante los meses de la intersesión.

4. *Observadores cercanos y lejanos*

a) *La actividad del Consejo mundial de Iglesias*

El Consejo mundial de Iglesias fue siguiendo atentamente la revisión de los esquemas y examinó el orden del día de los trabajos del último período. En realidad, el organismo estaba en Ginebra y se hallaba particularmente interesado en algunos temas que debían ser discutidos todavía en el Concilio, ya que las decisiones que se adoptaran influirían en las relaciones entre los cristianos. Por esta razón, el Consejo estaba decidido a dar a conocer sus propias opiniones sobre tales temas a la Secretaría para la unidad, con la esperanza de que estas opiniones pudieran influir en la última fase de la redacción. Con tal fin, el Consejo mundial de Iglesias consideró también útiles algunas formas de colaboración, surgidas durante el concilio Vaticano II, para desarrollar el diálogo entre los cristianos. A finales de la primavera de 1965 (del 22 al 24 de mayo), tuvo lugar en Bossey la primera reunión del grupo de trabajo entre representantes del Consejo mundial de Iglesias y representantes de la Iglesia católica[372]. El grupo estudió al-

371. Las actas de la comisión muestran tan solo un documento que contiene observaciones. El documento fue presentado por Liénart, que quería una semana más para las discusiones, y que las votaciones sobre los diversos esquemas no comenzaran sino después de concluidos los debates (AS V/3, 304s).

372. El grupo estaba formado por V. Borovoy, E. Espy, N. Nissiotis, E. Schlink, O. Tomkins, P. Verghese, L. Vischer y W. Visser't Hooft, nombrados por el Consejo mundial, y por Th. Holland, J. Willebrands, G. Baum, Ch. Boyer, P. Duprey y J. Hamer, nombrados por parte católica. Sobre la creación del grupo se había hablado en la reunión de la secretaría, del 9 de mayo de 1965 (JCng, 9 de mayo de 1965). Las actas de la reunión de Bossey (*Minutes of the First Meeting of the World Council of Churches / Roman Catholic Church Joint Working Group*) y la lista de puntos que había que desarrollar en el futuro (*The 24 Points of Bossey*) se encuentran en los Documentos de Holland, 153, 7-8. El archivo del obispo Th. Holland contiene la documentación completa sobre las reuniones de la primavera-otoño de 1965. Acerca de la actividad

gunos proyectos para una colaboración en actividades asistenciales de carácter internacional, y se abordaron los temas sobre los cuales eran más intensas las tensiones entre las Iglesias, como los matrimonios mixtos, la naturaleza misionera de la Iglesia, la función de los laicos y la libertad religiosa. Por tanto, se intercambiaron ideas sobre el proyectado futuro de las relaciones entre cristianos, pero con la mirada dirigida también hacia el presente, es decir, hacia la conclusión del concilio Vaticano II, en el que quedaban todavía por finalizar los esquemas sobre la libertad religiosa, sobre el apostolado de los laicos y sobre las misiones. La ausencia, en el orden del día de esta reunión, del esquema sobre los judíos no significaba que el Consejo mundial de Iglesias renunciara a hacer que se escuchase su voz sobre este asunto, porque en otras ocasiones se vio claro que el organismo presidido por Visser't Hooft consideraba esta cuestión como de primordial importancia en el concilio Vaticano II[373].

En espera del último período del Concilio, en un clima de interés general recíproco entre las Iglesias cristianas[374], la figura del cardenal Bea seguía siendo el punto de referencia y el promotor del diálogo y de las iniciativas ecuménicas. Sus viajes, sus entrevistas y sus conferencias seguían marcando las etapas y los métodos del camino ecuménico, cinco años después de la creación de la Secretaría para la unidad, y a pesar de que había terminado el pontificado de Juan XXIII, con la pérdida de influencia que esto significó para el cardenal alemán[375]. Sin embargo, en esta situación no faltaban críticas específicas sobre los pasos dados por Bea, unas críticas que eran formuladas por quienes seguían contemplando con sospecha las nuevas posturas de la Iglesia en sus relaciones con las comunidades nacidas de la Reforma y con las comunidades del mundo ortodoxo. ¿No se estaba incurriendo en el peligro de «protestantizar» a Roma?[376]. La

del grupo se dan breves noticias en *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1962) 492, y en *La composition du groupe de travail commun. COE – Église Catholique*: DC 47 (1965) cols. 1109s.

373. El 30 de junio de 1965, E. L. Smith, secretario ejecutivo de la sede americana del Consejo mundial de Iglesias, envió desde Nueva York a Ginebra un breve informe sobre sus conversaciones con el agustino G. Baum, miembro de la secretaría, quien le había asegurado que la discusión sobre la declaración se desarrollaría durante el último período del Concilio. Smith informaba también sobre contactos con representantes de la comunidad judía de Nueva York, que consideraban fundamental la intervención del Consejo mundial para llegar a la redacción final de un texto conciliar sobre los judíos (Documentos de ACO 7.12). Podemos mencionar, además, que a comienzos de agosto Visser't Hooft redactó una nota para precisar algunos pasajes de un artículo de X. Rynne, publicados en el «Sunday Times», sobre el esquema acerca de los judíos; sin embargo, no está claro hasta qué punto tuvo difusión esa nota (Documentos de ACO 994.1.13/3-19).

374. Desde este punto de vista es interesante señalar los comentarios favorables de Moorman, cuando por parte católica se le pidió que hiciera una presentación del mundo anglicano para ser utilizada en las escuelas de enseñanza superior: «Esta presentación, cuando haya sido impresa, será leída probablemente por millares de chicos y chicas católicos romanos en los Estados Unidos y en el Canadá, y se venderá en las iglesias católicas romanas. Por tanto, habrá que hacerla muy cuidadosamente» (D-Moorman, 19 de agosto de 1965).

375. Entre las entrevistas y las intervenciones particularmente importantes se hallaban las que fueron publicadas en la CivCat, *Intervista al card. Bea*: CivCat 116/2 (1965) 417-421; A. Bea, *L'Eucaristia e l'unione dei cristiani*: CivCat 116/3 (1965) 401-413. También el OssRom informaba sobre la actividad de Bea: *Quanto il Concilio ha finora fatto per l'unione dei cristiani*, 29 de enero de 1965, p. 2, y sobre el viaje de Bea a Nueva York y a Filadelfia en la primavera de 1965; G. Caprile, *L'ecumenismo e il rinnovamento degli uomini illustrati dal Cardinale Bea negli Stati Uniti*: OssRom (8 de mayo de 1965) 2.

376. Esta acusación fue formulada en un artículo de H. M. Kellner, publicado el 3 de junio de 1965 en un semanario americano, en relación con las iniciativas de carácter ecuménico de Ritter. El artículo, en tra-

persistencia de estas posturas desempeñó un papel nada secundario durante el último período del concilio Vaticano II, anticipando así uno de los temas sobre los cuales los tradicionalistas centrarían sus críticas durante el período posconciliar.

b) *La creación de la Secretaría para los no creyentes*

El día 9 de abril de 1965, *L'Osservatore Romano* publicó la noticia de la creación de la Secretaría para los no creyentes. Fue nombrado presidente de la misma el cardenal F. König, y secretario el salesiano V. Miano[377]. Poco sabemos acerca de la prehistoria de esta secretaría. Años más tarde, el mismo König habló de una idea nacida «a comienzos de 1965». El periódico italiano *Questitalia*, a fines de la primavera de 1965, afirmaba que corrían varios rumores según los cuales la idea de la creación de la secretaría había surgido en el Concilio durante el segundo período, aunque con finalidades diversas. En efecto, se decía que el arzobispo croata F. Franić, miembro de la Comisión Doctrinal, había sugerido la creación de un organismo que ayudase a los obispos en la batalla contra el ateísmo. Desde una perspectiva menos apologética, el francés J. Veuillot había sugerido la necesidad de que se celebrara una reunión de creyentes y de no creyentes para discutir acerca del cristianismo y del marxismo desde un punto de vista teórico, durante la Semana de estudios de los intelectuales franceses, en marzo de 1964. Se observaba, además, que la perspectiva de Veuillot se aplicaba también a la formación de un grupo oficioso, animado por el mismo V. Miano, que se encaminaba a desarrollar ocasiones para el diálogo entre cristianos y marxistas. El nombramiento de König como presidente de la secretaría iba en esta misma dirección, porque el cardenal austriaco había manifestado varias veces su voluntad personal de fomentar el conocimiento y el diálogo según una idea conciliar, más que la de formar instrumentos para combatir el marxismo[378].

Más allá de estos rumores, resultaba evidente que la creación de la secretaría estaba vinculada con la nueva fase inaugurada por el concilio Vaticano II. En efecto, como se dijo pocas semanas después, era importante perfilar «los fines y los métodos del nuevo organismo, que se ajusta muy bien al clima conciliar y a las expectativas creadas por la discusión del esquema XIII y de la encíclica *Ecclesiam suam*»[379]. El día 10 de abril

ducción italiana ofrecida por el autor, se había distribuido extensamente entre los padres, hasta tal punto que se encuentran ejemplares del mismo en los archivos de Bettazzi, Florit, Grillmeier y Hoffer. En esta misma dirección se orientan también los artículos de Ch. Boyer en el OssRom, que trataban de demostrar la imposibilidad de que la Iglesia acepte las reflexiones del mundo reformado, y la obligación que tiene la Iglesia de moverse en dirección diametralmente opuesta «para hacer que triunfe la unidad». Cf. Ch. Boyer, *Le donne e l'altare*: OssRom (16 de abril de 1965) 2, e Id., *La lotta per l'unità in Sant'Agostino*: OssRom (26 de agosto de 1965) 3.

377. Para una bio-bibliografía de V. Miano, cf. *Religione, ateismo e filosofía*, obra publicada por la Facultad de filosofía de la Universidad pontificia salesiana, Roma 1980, 9-12.

378. Para los recuerdos de König, cf. *Ateismo e dialogo nell'insegnamento di Paolo VI*, obra publicada por V. Miano, con un prefacio de F. König, Torino 1970; sobre los rumores recogidos unas cuantas semanas después de la creación de la secretaría, cf. *Spunti e appunti*: Questitalia 8 (1965) 108s.

379. Esta cita, como las demás que siguen, se encuentran en *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/2 (1965) 490-492; la traducción francesa puede verse en DC 47 (1965) cols. 899-902.

König afirmó que la creación de la secretaría respondía «a las necesidades pastorales de la Iglesia. No se trata en absoluto de organizar la lucha contra el ateísmo, ni siquiera contra el ateísmo militante. Se trata, por el contrario, de concienciarse de todas las posibilidades que permitan asegurar a la religión el puesto que le corresponde en el seno de la sociedad, de establecer contactos con el fin de entablar un diálogo en el plano intelectual y de fomentar acciones conjuntas a favor de la paz». La secretaría debía entrar en contacto con el ateísmo doctrinal en todas sus formas, aun en el caso de que éste no estuviera asociado directamente con un poder político. De este modo sería posible salir de la perspectiva de reducir el ateísmo «al ateísmo patrocinado por el Estado», es decir, de reducirlo al mundo comunista. No pasaban inadvertidas las dificultades de tal empresa, porque, entre otras razones, la primera necesidad sería la de identificar a los posible interlocutores para tal diálogo.

En opinión de König, la obligación de la secretaría sería la de concentrarse «en investigaciones científicas» sobre la historia del ateísmo y sobre su presencia en el mundo, al mismo tiempo que, en este proceso, debía esforzarse por desarrollar las relaciones con las secretarías ya existentes. Es probable que el cardenal austriaco, además de referirse a la Secretaría para la unidad, se refiriera también a la Secretaría para los no cristianos, presidida por P. Marella y creada hacía un año[380]. Sobre la composición de la nueva secretaría, König dijo que pertenecerían a ella obispos y expertos en el diálogo, pero que estaba prevista también «la colaboración no sólo de católicos, sino también de cristianos no católicos e incluso de creyentes que pertenecieran a religiones no cristianas». La sede se encontraba en Roma, pero esto no quería decir que König renunciara a su oficio como arzobispo de Viena; el secretario mantendría informado al presidente por medio de visitas habituales a la capital austriaca. Se trataba de una importante novedad en la práctica de la Curia, en la cual la aceptación de cargos de responsabilidad implicaba que había que fijar la residencia en Roma.

Finalmente, König esbozaba el ámbito de la actividad de la secretaría, que organizaría convenciones y reuniones, invitando a «representantes del ateísmo, con el fin de discutir problemas relativos a la religión y al ateísmo». Se trataba de una aclaración que pretendía eliminar cualquier interpretación de que la secretaría trataba de desempeñar una función político-diplomática; sin embargo, era difícil no darse cuenta de que, con la aceptación de la presidencia de tal organismo, König tendría un título más, y esta vez a nivel oficial, para proseguir la *Ostpolitik*, a la que él venía dedicándose desde hacía algunos años. La tarea propia de la secretaría consistía en trabajar por «la pacificación espiritual del mundo», aunque los programas futuros seguían siendo tan indefinidos que habría que aguardar al decreto *Regimini ecclesiae universae*, del año 1967, sobre la reforma de la Curia, para tener «directrices específicas de esta secretaría, cuyo fin sería el

380. *Documenti, Il Segretariato per i non-cristiani*: CivCat 116/2 (1965) 587-590. Se trataba de la entrevista de «un miembro acreditado» que apreciaba la actividad de la secretaría y sus perspectivas para el futuro. En una nota se acentuaba la importancia, para un incremento de las funciones de la secretaría, de los contactos mantenidos por Marella durante su visita al Japón. Además, el 5 de mayo de 1965, el OssRom informaba que Pablo VI había establecido una sección, dentro de la secretaría, para las relaciones entre cristianos y musulmanes.

de fomentar el estudio del ateísmo y orientar de algún modo el diálogo entre creyentes y no creyentes»[381].

Esta declaración de König fue seguida, dos días después, por un comentario de la Radio Vaticana que tenía la clara finalidad de exponer los fines del nuevo organismo. Los diferentes énfasis puestos en algunos temas en comparación con lo que König había dicho muestran cómo existían presiones e ideas en contraste acerca de las tareas de la secretaría. La nota era más explícita aún al subrayar que la labor de la secretaría no tenía nada que ver con el campo político o social, porque su tarea se desarrollaría únicamente en el plano cultural, espiritual y pastoral. En la nota se subrayaba lo peligroso que era el ateísmo, «que se había convertido en un movimiento cultural, en una organización militante y que a veces estaba sostenido y respaldado por regímenes políticos».

En la encíclica *Ecclesiam suam* se había trazado el horizonte en el que la Iglesia de Roma debía moverse para desarrollar el diálogo con todos los hombres. Y por tanto, a este documento debía atenerse la secretaría, lo mismo que todos los católicos, desde el momento en que trataran de entablar contactos con los no creyentes. La Iglesia estaba llamada al diálogo a fin de realizar su propia tarea, que era la de proclamar la salvación por Cristo. El diálogo debía desarrollarse en tres direcciones: los hermanos separados, los creyentes de otras religiones y, finalmente, «los que han abandonado la fe o los que no la han poseído jamás o los que deliberadamente la rechazan»[382]. Dentro de esta perspectiva se podía muy bien afirmar que el campo de acción del nuevo organismo era «grande e indefinible», y que necesitaba mucho más tiempo para desarrollarse que las otras dos secretarías existentes, que se encontraban ya trabajando. No se situaba «en contra de los no creyentes, sino para ellos, [...] y no lo hacía con una voz áspera y hostil»[383], aunque esta voz se alzara «en medio del desierto de la indiferencia, de la negación y de la impiedad». La secretaría tenía la obligación de fomentar iniciativas pastorales y culturales, después de haber reflexionado sobre las razones históricas y sociales del ateísmo. De esta manera, la Iglesia haría patente «el espíritu pastoral del concilio ecuménico Vaticano II, empeñado en hacer que fuera más viva y más incisiva la presencia de la Iglesia en el mundo».

El comentario de la Radio Vaticana fue seguido luego por una entrevista, en la cual el salesiano, además de dar una serie de informaciones logísticas, repetía que la secretaría no se ocupaba sólo del ateísmo marxista, sino de cualquier forma de negación de Dios. Su finalidad consistía en «reunir, seleccionar y sintetizar todos los datos bibliográficos, estadísticos y demás información acerca del rechazo de la fe en la Divinidad; en hallar un método apropiado para captar la mentalidad ateísta; en organizar grupos de

381. Esta última cita procede de V. Miano, *I compiti del segretariato di fronte a un mondo secolarizzato*, en *Ateismo e secolarizzazione*, Assisi 1969, 115.

382. Sobre la importancia de la encíclica para la formulación del diálogo, cf. R. Spiazzi, *Dialogo senza equivoci*: OssRom (26 de agosto de 1965) 6.

383. Años más tarde, Miano refirió que había ido a ver a Dell'Acqua para perdirle que le explicara un discurso de Pablo VI que, según la versión de «L'Osservatore Romano», parecía proclamar una cruzada contra el comunismo. Dell'Acqua «[me] aseguró: no se trata de una cruzada, sino tan sólo de hallarse bien atentos al fenómeno más grave de nuestro tiempo» (cf. V. Miano, *Il Segretariato per i non credenti oggi in Italia*, en *La secolarizzazione in Italia oggi*, Roma 1971, 81s.

sacerdotes y de laicos bien preparados para entablar diálogo con los ateos, si surgiera la ocasión de hacerlo».

Especialmente significativa, a la luz de lo que acaba de decirse, fue la adhesión de la secretaría a la reunión internacional sobre *Cristianismo y marxismo hoy día* (celebrada en Salzburgo del 29 de abril al 2 de mayo de 1965), patrocinada por la Paulus Gesellschaft, reunión en la que participaron importantes representantes del mundo marxista y teólogos que desempeñaban un papel de primer orden en el proceso de *aggiornamento* doctrinal, como K. Rahner, y que estaban implicados personalmente en los trabajos del concilio Vaticano II. La reunión fue la ocasión para establecer una comparación entre el cristianismo y el marxismo, que no se limitó, no obstante, al plano cultural, porque fueron evidentes y continuas las referencias a las consecuencias pastorales y a las posibles iniciativas en común. Parecía abrirse el comienzo de un diálogo no apologético entre cristianos y comunistas[384], pero el futuro demostraría la futilidad de tales esperanzas.

c) *El mundo comunista en el concilio Vaticano II: ¿Condenar o guardar silencio?*

La creación de la Secretaría para los no creyentes se integraba en el panorama, más amplio y complejo, de las iniciativas relacionadas con los intentos por definir las relaciones entre la Iglesia católica y el mundo comunista. Se trataba, para algunos versados en el tema, de un conflicto en el que la Iglesia se hallaba metida desde la aparición del marxismo, conflicto que de repente había experimentado un radical cambio de perspectivas con el pontificado del papa Juan y con la consolidación del poder por parte de Jruschev, cuando se había asistido, a varios niveles, a un florecimiento de diversas iniciativas, sobre las cuales se habían multiplicado las noticias, las indiscreciones, las suposiciones y los rumores incontrolados. La prensa había concedido amplio relieve a estas iniciativas, que habían seguido adelante, a pesar de las fuertes resistencias experimentadas en ambos campos por parte de los que fomentaban el clima de oposición entre católicos y comunistas[385].

La muerte de Roncalli y la destitución de Jruschev condujeron indudablemente a nuevos escenarios, en los cuales parecía que el entusiasmo quedaba sustituido por cierta dosis de «reflexión diplomática», aunque parecía difícil interrumpir un diálogo que

384. En la reunión de Salzburgo tomaron parte más de 300 personas. Entre ellas se encontraban el teólogo francés D. Dubarle, el salesiano L. Girardi, los intelectuales católicos italianos M. Gozzini y D. Zolo, el dirigente del Partido Comunista francés R. Garaudy y el filósofo marxista L. Lombardo Radice. Cf. A. A. Bolado, *Las conversaciones de Salzburgo. Encuentro entre pensadores marxistas y teólogos católicos*: Razón y Fe 172 (1965) 83-103; H. Wulf, *Gespräch zwischen Christen und Marxisten*: Stimmen der Zeit 90 (1964/1965) 228-231; M. Gozzini, *Salisburgo e oltre*: Testimonianze 8 (1965) 274-283; *Dagli atti del convegno di Salisburgo*: Il Tetto 2/9 (1965) 21s. Sobre algunos de los documentos que se leyeron en aquella ocasión, cf. D. Dubarle, *L'avvenire dell'uomo e la religione*: Testimonianze 8 (1965) 284-296; L. Girardi, *Marxismo e ateismo*: Testimonianze 8 (1965) 22-33. Las actas de la reunión se publicaron en 1966: *Christentum und Marxismus – Heute*, edición por H. Kellner, Wien 1966.

385. Algunas informaciones sobre reuniones más o menos oficiales entre católicos y marxistas en Occidente las ofrece G. De Rosa, *Prospettive di dialogo con i comunisti*, en *La secolarizzazione in Italia*, 92s.

se había puesto en movimiento tan sensacionalmente. Dentro de la Iglesia católica se sentían los efectos de presiones de diversa índole. De hecho, Pablo VI había marcado el acento sobre la necesidad de la libertad para la Iglesia, no por razones de prestigio, sino para respetar la aspiración natural del hombre, para poder anunciar el Evangelio y «para ofrecer a la construcción de un mundo menos injusto la contribución que la Iglesia, y únicamente la Iglesia, es capaz de hacer»[386]. Esto significaba entablar un diálogo con los gobiernos comunistas a través de una intensa actividad diplomática. Con este fin el Papa sabía aglutinar consensos de diversas partes. En realidad, él secundaba los deseos de algunos prelados centroeuropeos, como König, que se habían esforzado intensamente por lograr la liberación de algunos miembros de la jerarquía católica que se hallaban exiliados o encarcelados, y para conseguir que se aliviaran las circunstancias discriminatorias en las que vivían los católicos. La consecución de estos resultados era considerada como la condición previa para desarrollar una colaboración en torno a proyectos encaminados a luchar contra el hambre en el mundo y a la construcción de la paz, proyectos de los que se había hablado largo y tendido en el Concilio. Al mismo tiempo, las palabras de Pablo VI reafirmaban la absoluta superioridad de la Iglesia católica, y limitaban el diálogo con el mundo comunista a la esfera diplomática, tranquilizando así a amplios sectores del mundo eclesiástico que habían visto con preocupación las iniciativas de apertura del papa Juan. Para ellos el comunismo seguía siendo el enemigo principal, y el Concilio no debía votar fórmulas favorables al diálogo, sino pronunciar una condena del marxismo como ideología, y de los Estados que lo profesaban, recogiendo así las declaraciones formuladas en este sentido por Pontífices anteriores, aquéllas precisamente que Juan XXIII había tratado de eludir movido por su empeño en promover la labor pastoral.

La actividad diplomática parecía dar algún resultado para la mejora de las condiciones en que se encontraba «la Iglesia del silencio». El 19 de febrero de 1965, J. Beran, arzobispo de Praga, llegaba a Roma, después de ser puesto en libertad por el gobierno checoslovaco, y fue recibido al día siguiente por Pablo VI, quien lo había incluido en la lista de los nuevos cardenales. Desde aquel momento Beran tendría un amplio espacio en la prensa vaticana, convirtiéndose en una bandera para quienes atacaban la política religiosa de los países comunistas, denunciando las persecuciones de las que eran víctimas los católicos. En la Unión Soviética[387] y en los países de la Europa oriental, in-

386. Las palabras están tomadas de un artículo que parafraseaba, más que comentaba, el contenido de las palabras pronunciadas por Pablo VI con ocasión de la Navidad de 1964 (cf. F. A., *La Chiesa e il mondo*: OssRom [31 de diciembre de 1964] 1).

387. U. A. Floridi, *Il dramma dei credenti nell'URSS e il «dialogo» coi comunisti*: CivCat 116/2 (1965) 122-135; L. S., *I cristiani nell'URSS*, en *Opinioni*: Questitalia 7 (1964) 756-760. El caso de Lituania era emblemático, en ciertos aspectos, de esta situación. En efecto, el proceso de desestalinización había originado el regreso de los católicos deportados, pero no había modificado la presión del Estado sobre la Iglesia católica, e incluso en algunos casos la había acentuado (*Die Kirche in Lituaen*: Herder Korrespondenz 20 [1965] 258-260). Sobre la Europa oriental, cf. J. Pèlerin, *Am Beispiel Bulgariens. Die West-Ost-Rivalität der Kirchen in Geschichte und Gegenwart*: Wort und Wahrheit 20 (1965) 263-267; Illyricus, *Erstmal Zeit zum Atemholen. Die Entspannung zwischen Kirche und Staat in Jugoslawien*: Wort und Wahrheit 20 (1965) 132-137.

cluso en aquellos con los que se había firmado un acuerdo como en Hungría[388], el Estado imponía condenas y límites a la actividad de la Iglesia, a pesar de las afirmaciones formuladas por la propaganda soviética[389]. La situación, desde luego, no era mejor en China[390]. Más aún, llegó a saberse que incluso en Polonia la Iglesia tenía que sufrir ataques. A consecuencia de ello se denunciaba, al menos implícitamente, el fallo de la política blanda adoptada por la jerarquía polaca, que tantas protestas había suscitado en tiempo de Pío XII por parte de diplomáticos vaticanos[391].

No era sólo la *Ostpolitik* la que preocupaba a quienes estaban tan decididos a no bajar la guardia en el enfrentamiento con el comunismo que querían incluso solicitar una nueva condena del mismo, y censuraban los intentos de leer la encíclica *Pacem in terris* como una especie de salvoconducto para desarrollar un diálogo con el marxismo. En efecto, en Francia y en Italia habían surgido numerosas iniciativas para reflexionar sobre la posibilidad de entablar un diálogo político y cultural entre el cristianismo y el marxismo[392]. En entablar el diálogo entre marxistas y católicos estaban empeñados, en diversas formas, representantes de los partidos comunistas francés e italiano, los cuales hacían resaltar la función desempeñada por el pontificado de Juan XXIII y por la cele-

388. El 14 de septiembre de 1964 se llegó a un acuerdo entre el gobierno de Hungría y la Santa Sede para el nombramiento de obispos y para la protección de algunos derechos de la Iglesia católica (cf. P. Molnar, *Sprache der Tatsachen. Ungars Kirche nach dem Abkommen mit dem Staat von September 1964*: Wort und Wahrheit 20 [1965] 369-373; J. P. Caudron, *La situazione in Ungheria*: Il Tetto 1/4-5 [1964] 23-39). Sobre los procesos y las condenas contra el clero católico en Hungría, cf. *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/3 (1965) 311s.

389. Sobre la masiva movilización de los órganos del poder soviético en favor del ateísmo de Estado y en contra de la religión, y a pesar de las aperturas diplomáticas, cf. Observator, *Kirche in der CSSR. Zwischen Unterdrückung und Selbstbehauptung in atheistischer Umwelt*: Wort und Wahrheit 20 (1965) 431-444; P. Roth, *Die Funktion der Prese in der Sowjetunion*: Stimmen der Zeit 90 (1964/1965) 296-306; *Neue Aspekte der antireligiösen Sowjetpropaganda*: Herder Korrespondenz 29 (1965) 523-528; R. Marichal, *Une somme d'athéisme*: Études 322 (1965) 491-499. Este último artículo es una recensión crítica del *Petit Dictionnaire d'Athéisme scientifique*, publicado en Moscú en el año 1964, con una tirada de 60.000 ejemplares, por parte de la sección de ateísmo del Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética.

390. Para una denuncia de la persecución de los católicos en China y sobre la exportación de este modelo de intolerancia religiosa, cf. los artículos de F. Mateos, *La política religiosa de los comunistas chinos*: Razón y Fe 171 (1965) 283-292; *El comunismo chino, instrumento de violencia*: Razón y Fe 171 (1965) 402-406; *Comunismo chino en África*: Razón y Fe 171 (1965) 501-510.

391. Para la denuncia de la lucha antirreligiosa y anticatólica del gobierno comunista polaco, cf. *Cronaca contemporanea*: CivCat 116/1 (1965) 610-612 y 616-618; *Il Cardinale Wyszynski riafferma la vocazione cristiana della Polonia*: OssRom (29-30 de marzo de 1965) 2. Para una visión que contemplaba mayores posibilidades de cambio en la situación existente, a la luz de las novedades introducidas durante el pontificado de Juan XXIII, cf. L. Fabbri, *Comunisti e cattolici in Polonia*: Testimonianze 8 (1965) 116-129. El episcopado polaco había dirigido al gobierno dos llamamientos (el 27 de septiembre de 1964 y el 29 de abril de 1965) pidiendo que se respetara la libertad religiosa, y ofreciendo su propia disponibilidad para llegar a un acuerdo (Z. Choromanski, *Les rapports entre l'Église et l'État en Pologne*: DC 47 [1965] cols. 411-416; Id., *La lutte de l'État polonais contre l'Église catholique*: DC 47 [1965] cols. 1455-1468).

392. E. Rideau, *Dialogue avec le marxisme?*: Études 322 (1965) 48-58. Se trata de una recensión de la serie de conferencias pronunciadas durante la Semana del pensamiento marxista en París y en Lyón en 1964; D. Dubarle, *Pour un dialogue avec le marxisme*, Paris 1964; R. Burigana, *Il Partito Comunista Italiano e la Chiesa negli anni del concilio Vaticano II*, en A. Melloni (ed.), *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Louvain 1997, 189-226.

bración del concilio Vaticano II en la apertura de una nueva fase de las relaciones, en las cuales se había pasado «del anatema al diálogo»[393].

Este debate no permaneció extraño al aula[394]. En particular la posibilidad de un pronunciamiento del Concilio sobre el comunismo (en otras palabras, la introducción de una condena del comunismo en el esquema XIII) había surgido ya varias veces en el aula y en la comisión, pero había sido dejada siempre a un lado por razones de oportunidad política, aplazando una decisión definitiva. Cuando se aproximaba el final del concilio Vaticano II, la cuestión de definir las relaciones entre la Iglesia y el marxismo (y, por tanto, no simplemente la cuestión de la condena de este último) reapareció en el orden del día del Concilio. Más aún, una vez que el debate se había ampliado, no podían seguir haciéndose ya distinciones geográficas. Es decir, el debate hizo ver que la cuestión de la Iglesia y el marxismo no quedaba limitada a Italia y, a lo sumo, a Francia. En este punto, los padres estaban llamados a elegir entre la condena, el silencio o el diálogo «con el comunismo materialista, ateo por naturaleza, y que se hallaba en contradicción con la razón y la ciencia, así como con los derechos irrenunciables de la persona humana, aun antes de estarlo con la revelación cristiana»[395].

Como se verá al comienzo del próximo volumen, le corresponderá a la Comisión de Coordinación, convocada para el día anterior al de la reanudación de los trabajos, el sancionar formalmente el programa del último período, trazado ya por Felici desde el anterior mes de mayo.

393. R. Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile*, Paris 1965 (versión cast.: *Del anatema al diálogo*, Salamanca 1980).

394. F. Lambruschini, *Dialogo tra cattolici e comunisti*: Studi Cattolici 9/46 (1965) 52s.

395. Lambruschini, *Dialogo tra cattolici*, 53. Sobre el debate en el concilio Vaticano II acerca de la inserción en el esquema XIII de una declaración sobre el comunismo, cf. G. Turbanti, *Il problema del comunismo al concilio Vaticano II*, en *Vatican II in Moscow*, 147-187. En cuanto a la conveniencia de permanecer en silencio, P. Fiordelli, que a la sazón era obispo de Prato, recordó en una entrevista concedida en abril de 1997 a R. Burigana y a G. Turbanti que a todas sus peticiones de una condena explícita del comunismo por parte del concilio Vaticano II se le había respondido que era más conveniente para la salvación de los fieles el no pronunciar tal condena.

8
Grandes resultados. Sombras de incertidumbre

GIUSEPPE ALBERIGO

1. *Los resultados*

El 21 de noviembre de 1964, en la quinta sesión solemne, a pesar de los densos y amargos nubarrones que habían ensombrecido los días anteriores, se procedió a la aprobación solemne y definitiva de la constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (2151 votos a favor, 5 votos en contra), del decreto *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo (2137 votos a favor, 11 votos en contra) y del decreto sobre las Iglesias orientales *Orientalium ecclesiarum* (2110 votos a favor, 39 votos en contra). La casi unanimidad de la votación final a favor de la constitución sobre la Iglesia y del decreto sobre el ecumenismo, unanimidad quizá inesperada, premiaba la firmeza con que la gran mayoría de los padres había mantenido la eclesiología renovada que se contenía en ambos documentos, y premiaba también la labor de acercamiento entre la mayoría y la oposición, que había sido obra de Pablo VI. El celo decidido de la minoría, que a veces había conducido en grado extremo al obstruccionismo parlamentario, consiguió resultados bien pobres. Incluso el Papa, al menos en el debate en el aula durante el mes de septiembre, se había mantenido firme en posiciones análogas a las de la mayoría. Tan solo el futuro mostraría si el innegable carácter compuesto de los textos, que a veces era resultado de soluciones de compromiso, iba a constituir o no una amenaza para la claridad doctrinal de los textos y para su impacto histórico. La *Nota explicativa praevia*, publicada al final de la constitución sobre la Iglesia, aunque era obra únicamente de la Comisión Doctrinal y nunca fue objeto de votación por parte del Concilio, ¿originaría posibles controversias en materia de interpretación?

La constitución eclesiológica (la única a la que, juntamente con la constitución sobre la Palabra de Dios, le había sido concedida la calificación teológica máxima de «constitución dogmática») contiene ocho capítulos, pero sus puntos principales aparecen en los tres primeros. En ellos el Concilio, siguiendo el rumbo de la tradición patrística y de la renovación teológica de la primera mitad del siglo XX, presenta a la Iglesia como «sacramento de Cristo» y «luz de las naciones» (capítulo primero). Es decir, la Iglesia es un elemento clave en el plan del Padre para la salvación, un plan que tiene como me-

ta el Reino, el cual, por tanto, es distinto de la Iglesia en estado de peregrinación. Junto con la misión de Cristo se acentúa la acción del Espíritu, que santifica a la Iglesia. La imagen paulina del cuerpo de Cristo –tan ambiguamente acentuada en el pasado– es utilizada también por el concilio Vaticano II, pero en el contexto de la rica y compleja serie de imágenes bíblicas de la Iglesia, que tanto exaltan la variedad de los aspectos y componentes de la misma: la Iglesia es redil, campo, edificio, familia, templo, esposa. La Iglesia es, pues, un pueblo, una realidad visible y espiritual, que se halla en peregrinación por la historia en dirección hacia el cumplimiento de la salvación.

La Iglesia es un pueblo con el cual el Padre ha renovado una alianza eterna, que tiene su culminación en la cruz y en la resurrección de Cristo (capítulo segundo). Con Jesús, y por la acción del Espíritu, los miembros de la Iglesia participan, por medio de la fe, en el sacerdocio común, que ellos ejercitan primariamente en los sacramentos, en la comunión recíproca, en el servicio prestado a la humanidad, según los carismas –múltiples y diversos– que cada uno ha recibido. La comunidad eclesial vive en la sociedad humana y comparte sus destinos, pero, precisamente porque es «católica» y misionera, no se identifica a sí misma con ninguna condición particular, histórica, social, cultural o racial: «Todo lo bueno que hay sembrado en el corazón y en la inteligencia de estos hombres, o en los ritos particulares, o en las culturas de estos pueblos, no sólo no se pierda, sino que sea... para gloria de Dios». La Iglesia de Cristo está realizada en la Iglesia católica, presidida por el romano Pontífice, pero no se agota enteramente en ella. Fuera de la Iglesia católica, es decir, en las grandes tradiciones cristianas, se encuentran «elementos de santidad y de verdad» –dones propios de la Iglesia de Cristo– que impulsan hacia la unidad. Incluso los no creyentes están llamados a pertenecer al pueblo de Dios y reciben las ayudas necesarias para la salvación.

Según el Concilio, la Iglesia, por voluntad de Dios, está dotada de ministros cuya autoridad se encuentra al servicio de la comunidad de los hermanos (capítulo tercero). Como sucesores de los apóstoles, designados por Cristo mismo, los obispos continúan el ministerio de los apóstoles y constituyen un cuerpo o colegio, el cual es expresión de la comunión que vincula como hermanas a las Iglesias presididas por cada uno de ellos. Mediante la consagración episcopal, grado supremo del sacramento del orden, el colegio elige para el propio seno nuevos miembros: desde hace siglos, este reconocimiento de la consagración episcopal aguardaba una sanción adecuada. Los obispos, para formar parte legítimamente del colegio, deben hallarse también en comunión con el obispo de Roma. Por tanto, ellos –como los apóstoles– reciben mediante su consagración episcopal la participación (no procedente del papa ni de ninguna otra autoridad) en la triple autoridad de Cristo, que es la de santificar, enseñar y gobernar a la Iglesia local que ha sido confiada a cada uno de ellos. Todos ellos juntos, en unidad unos con otros y con el obispo de Roma, tienen responsabilidad sobre la Iglesia universal. Los sacerdotes, en torno al propio obispo, constituyen el presbiterio. El último párrafo del capítulo tercero restauraba el diaconado como «grado propio y permanente», y los diáconos podrían ser también personas casadas. Era una novedad importante que (después de un eclipse que había durado siglos) reconocía el diaconado como un nivel «autónomo», haciéndolo no sólo desde el punto de vista de la doctrina sobre el sacerdocio, sino también desde el punto de vista pastoral.

El capítulo cuarto estaba dedicado a los fieles ordinarios, a los «laicos». Se hallaba inspirado principalmente en las experiencias adquiridas en los movimientos de «promoción del laicado» y en el correspondiente desarrollo doctrinal. Era la primera vez que un Concilio hablaba de los fieles ordinarios como de verdaderos «sujetos» o agentes en la Iglesia. De manera análoga, el capítulo sexto trataba de la «vida religiosa», recogiendo experiencias y estudios relativos a la búsqueda de la perfección mediante la práctica de los consejos evangélicos. Entre estos dos capítulos se hallaba el capítulo quinto, que era un texto que hablaba sobre la «vocación universal a la santidad». Este capítulo, superando una visión elitista del seguimiento evangélico, afirmaba que el llamamiento a la santidad cristiana está dirigido a todos los bautizados, cualquiera que sea su estado de vida o su situación.

Finalmente, un breve capítulo (el capítulo séptimo) explicaba el destino escatológico de la Iglesia, reaccionando contra la tendencia a situar exclusivamente a la Iglesia en un horizonte terreno y, por tanto, a considerarla como una entidad predominantemente institucional. Este capítulo representaba una vigorosa recuperación del significado y del valor de la «comunión de los santos». El último capítulo (el octavo), que pasó por un proceso de elaboración especialmente dificultoso, situaba a la Virgen María en el contexto del misterio de Cristo y de la Iglesia. De esta manera se interrumpía la tendencia, tan difundida, a aislar y exaltar indebidamente la piedad mariana y a situarla potencialmente en un contexto para-eclesial. Esta acción del Concilio ayuda a comprender el desconcierto originado por Pablo VI, cuando proclamó a María *Mater ecclesiae*, título que ya había sido evitado anteriormente por el Concilio.

En su conjunto, la constitución *Lumen gentium* representaba un claro paso adelante, que iba más allá de las decisiones del concilio Vaticano I y de algunas posturas rígidas que habían sido adoptadas por el magisterio pontificio durante los decenios que siguieron a dicho Concilio. Contrariamente a las expectativas, el Concilio no se contentó con enunciar junto a las prerrogativas pontificias el reconocimiento de los derechos de los obispos. El amplio enfoque espiritual y teológico del documento diseñaba la fisonomía de la Iglesia como misterio, sin limitarse a la dimensión jurídico-institucional y respetando la dinámica de un cuerpo vivo y en constante desarrollo bajo el impulso del Espíritu. La distinción efectuada entre el reino de Dios y la Iglesia, y entre la única Iglesia de Cristo y las diversas tradiciones eclesiales, significaba un avance que superaba el eclesiocentrismo unidimensional y autocomplaciente del que había adolecido buena parte de la teología sobre la Iglesia durante los pasados siglos. Todas estas novedades eran sugestivas promesas de que se iba a lograr la superación del deplorado triunfalismo y de que iba a llegar una sana desclericalización.

Como resultado del celo de un despierto grupo de obispos y teólogos, la temática de la pobreza de la Iglesia y de la Iglesia pobre había encontrado un espacio (LG 8), aunque limitado y marginal. El día 23 de noviembre de 1964, Pablo VI, por su parte, había hecho donación pública de su tiara para socorrer a los pobres, y pocos días más tarde el cardenal Lercaro presentó un informe con sugerencias sobre *la pobreza de la Iglesia*. Sin embargo, este texto, a pesar de haber sido solicitado por el Papa, no pasó de ser «letra muerta».

A su vez, el decreto *Unitatis redintegratio* hacía que el catolicismo saliera felizmente de un secular absentismo con respecto al empeño por restaurar la unidad cristiana. Una absentismo que, en algunas ocasiones, se había manifestado como incomprensión y hostilidad hacia los esfuerzos de otros cristianos por lograr la unidad. A esos otros cristianos no se les reconocía una fe auténtica y, menos aún, no se admitía que fueran miembros de comunidades eclesiales. El decreto *Unitatis redintegratio* rompía con esa tradición. Inspirado en la misma perspectiva teológica que la *Lumen gentium*, el decreto contenía tres capítulos. El primero enunciaba los principios de un ecumenismo «católico», invitando a todos los fieles a que reconocieran «los signos de los tiempos» y participaran con empeño en la labor ecuménica. Los católicos, en este empeño suyo, están llamados a salvaguardar «la unidad en las cosas necesarias», pero también a respetar la debida libertad y a mantener en todo ello la caridad.

El siguiente capítulo insta a que se fomente la unidad cristiana (capítulo segundo), sobre todo mediante la renovación de la Iglesia, la cual debe hallarse en «continua reforma» no sólo en cuanto a la disciplina, sino también en cuanto a la manera de formular la doctrina. Según el decreto, la unidad se fomenta entre otras cosas mediante la conversión del corazón, la unión en la oración, el conocimiento mutuo y la cooperación con los demás cristianos. Finalmente, el Concilio se dirigía no sólo a las Iglesias orientales de tradición ortodoxa, sino también a las comunidades nacidas de la Reforma, deseando vivamente que se sanaran las heridas que se habían ido produciendo a lo largo de los siglos y que se llegara a una convergencia en todos los niveles de la vida cristiana (capítulo tercero).

Era especialmente importante el surgimiento de un modelo de unidad de los cristianos que se fundamentara no en la uniformidad ni en la absorción, sino en la variedad de los carismas y en la complementariedad de las tradiciones. El viejo enfoque según el cual la unidad se realizaría mediante el «regreso» de los «herejes» y de los «cismáticos» a la Iglesia romana quedaba finalmente desechado. Se reconocía también la necesidad de superar la contraposición entre los respectivos sistemas doctrinales y de aceptar que el modo y el método de enunciar la fe pudieran ser diversos y complementarios, pero no contradictorios ni exclusivos. La aceptación de la idea de que las verdades de la revelación cristiana tengan diferentes grados de proximidad al núcleo de la revelación («jerarquía de las verdades») abría perspectivas positivas para la comparación con las otras Iglesias cristianas y para la misma reflexión teológica. Todo cuanto el movimiento ecuménico había ido sembrando pacientemente durante los decenios de la primera mitad del siglo XX (superación del proselitismo y de la hostilidad, búsqueda de todo lo que une en vez de exacerbar las diferencias) encontraba ahora un resultado tan inesperado como fecundo.

Los observadores presentes en el Concilio habían hecho una inestimable contribución a la maduración del *Unitatis redintegratio* y a su misma redacción, como lo habían hecho también en la *Lumen gentium*. Esto se debía a la aportación de la personalidad individual de los observadores, pero también, y sobre todo, a la contribución que significaba el hecho de que cada uno de los observadores representara a su respectiva Iglesia. Sin la presencia de estas personas, sin su testimonio y sin su apor-

tación específica al clima de la asamblea, este clima habría sido muy diverso, y muy diversos habrían sido también los textos de los documentos.

Finalmente, el breve decreto *Orientalium ecclesiarum*, que sobrevivió a las repetidas incertidumbres manifestadas acerca de él (expresadas también en el número relativamente elevado de votos negativos), valoraba el carácter específico de las Iglesias orientales unidas con Roma como Iglesias locales que poseían su propia variedad legítima tanto a nivel litúrgico (ritos, lenguas) como a nivel institucional (patriarcados, sínodos, elección de obispos) y disciplinar (sacerdotes casados). Era un texto destinado, según algunos, a exaltar la función de las Iglesias «uniatas» (mal vistas notoriamente por las Iglesias ortodoxas), y según otros, por el contrario, a subrayar la disponibilidad de Roma para respetar las diversidades legítimas en el marco de una recuperada comunión. Una especie de «garantía» de que el restablecimiento de la comunión con Roma no significaría renuncia alguna al carácter específico de las diversas Iglesias y tradiciones no latinas. Las páginas con que terminaba el decreto estaban dedicadas a las relaciones con las hermanas y hermanos de las Iglesias separadas, especialmente en lo que respecta a una disciplina, menos severa que en el pasado, sobre la *communicatio in sacris*, es decir, sobre la participación recíproca en la liturgia y en los sacramentos.

2. *El contexto general*

Cuando el episcopado católico volvió otra vez a Roma para la nueva fase de trabajos de la asamblea conciliar en la segunda semana de septiembre de 1964, el panorama mundial aparecía marcado por algunas destacadas novedades. En el plano político general, el agravamiento de la situación en Vietnam, a consecuencia de una intervención militar cada vez mayor de los Estados Unidos de América, y el anuncio de que la República China poseía la bomba atómica, infringiendo así el monopolio atómico de las potencias vencedoras en la Segunda Guerra Mundial, preludiaron la caída de Jruschev en Moscú (el 15 de octubre de 1964). El resultado fue la desaceleración del proceso de desestalinización y una ulterior debilitación del régimen soviético. Todas estas novedades suscitaban preocupación e inquietud, principalmente en los episcopados asiáticos que participaban en el Concilio. A su vez, los que querían que el Concilio corroborara la condena del comunismo veían en el final de la era de Jruschev una confirmación de las propias convicciones.

En las fases iniciales del concilio Vaticano II, una de las características que lo diferenciaron de muchos concilios anteriores fue la falta de injerencias o de presiones políticas en los trabajos conciliares. La única excepción estuvo en que, antes de que comenzaran los trabajos, el gobierno soviético se había manifestado opuesto al envío de observadores procedentes del Patriarcado de Moscú, si no se recibían garantías de que no iba a repetirse la condena del comunismo. Sin embargo, en este tercer período, la situación cambió considerablemente, cuando se llegó a los debates sobre la libertad religiosa, sobre la declaración acerca de los judíos y, aunque sólo se hiciera embrionariamente, cuando se abordó el problema sobre la legitimidad de los arsenales nucleares.

Varios gobiernos se muestran sensibles ante la posibilidad de que el Concilio adopte orientaciones que a ellos les desagradan. Así sucedió con el gobierno de Franco en España a propósito de la libertad religiosa, y con los gobiernos de los países árabes, de Israel y de las grandes organizaciones sionistas internacionales ante la eventualidad de una declaración de simpatía hacia el pueblo judío. Y, finalmente, así sucedió con el gobierno de los Estados Unidos ante la posibilidad de que se desaprobaran las armas nucleares. La documentación disponible muestra el impacto que causaron estas presiones en la secretaría del Estado vaticana, mientras que resulta extraordinariamente más difícil comprobar que ejercieran una influencia directa sobre el comportamiento de los episcopados (exceptuados los obispos árabes, que, por lo demás, eran poco numerosos) y sobre cada uno de los padres conciliares. La libertad del Concilio se vio puesta a prueba, pero no quedó vulnerada.

En un contexto más estrechamente relacionado con el concilio Vaticano II, el verano anterior (28 de julio de 1964) vio el final de la larga y fecunda «era Visser't Hooft», la era del secretario general que durante un largo período había dirigido el Consejo mundial de Iglesias, de Ginebra. Visser't Hooft había intuido a tiempo la importancia histórica del Concilio para toda la ecumene cristiana, y había orientado en este sentido a las Iglesias que eran miembros del Consejo mundial de Iglesias. El hecho de que él compartiera fraternalmente con el católico Willebrands el anhelo de alcanzar la unidad había sido favorecido felizmente por la circunstancia de que ambos procedieran de los Países Bajos, y había madurado produciendo frutos inesperados. Por otro lado, la influencia del Concilio celebrado en Roma se manifestó también en el mundo del cristianismo de cultura oriental con la celebración de la largamente deseada y vivamente esperada Conferencia Pan-Ortodoxa (que tuvo lugar en Rodas, del 1 al 15 de noviembre de 1964).

Desde el punto de vista de la composición interna, la asamblea conciliar había cambiado de nuevo considerablemente. En efecto, unos 250 padres intervenían por primera vez en los trabajos de este tercer período o, en todo caso, no habían participado en los trabajos del año 1963. Era una influencia fresca, que podría representar también un factor de discontinuidad. En el ámbito de los órganos rectores, el prestigio de algunos de los líderes que se habían manifestado en los trabajos de los dos primeros períodos –desde Bea a Léger– se resentía no sólo por el cambio de la persona del Pontífice, sino también por los nuevos temas sometidos a discusión y por las modificaciones experimentadas en el clima general. La asamblea general iba creciendo en experiencia, pero quizá iba perdiendo en fuerza incisiva.

3. *Las novedades*

La conclusión de la labor sobre la eclesiología, una labor que había sobrevivido a graves crisis y dificultades, era motivo de una comprensible y amplia satisfacción. Los progresos con respecto a la constitución *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I eran innegables. Y no menos importantes eran los progresos logrados en comparación con el

esquema elaborado durante el período preparatorio. Durante su revisión en el Concilio, el texto había experimentado sólidas mejoras. El concilio Vaticano II había logrado diseñar una imagen de Iglesia que expresaba fielmente la actual conciencia del catolicismo y que abría perspectivas para profundizar no sólo en la investigación doctrinal, sino también en la experiencia de la fe. Esto no altera el hecho de que fuera insatisfactoria la aplicación de las proposiciones eclesiológicas, a pesar de ser importantes, en el desarrollo de la constitución litúrgica aprobada el año anterior. Parece que una limitación constante del Concilio fue la de proceder por compartimentos estancos.

En todo caso, incluso en el momento de la aprobación definitiva de la *Lumen gentium*, algunos pensaban que la contribución más importante de esta constitución se hallaba en los dos primeros capítulos, sobre la Iglesia como misterio y como pueblo de Dios, más que en el tercer capítulo, que trataba sobre la estructura jerárquica de la Iglesia, a pesar de que este tema había absorbido durante mucho tiempo y de manera intensa las energías y las emociones de los padres. En efecto, las tensiones de octubre de 1963 y de noviembre de 1964 se habían centrado en el episcopado como colegio y en sus relaciones con el obispo de Roma. Una vez aprobada la constitución, los padres comenzaron a darse cuenta de que la elaboración doctrinal de toda la problemática, y principalmente de su dimensión institucional, había sido todavía insuficiente, hasta tal punto que se había descuidado la parte crucial desempeñada en la relación colegial entre los obispos por la red de la comunión existente entre las comunidades eclesiales. Además, la tenaz oposición realizada por la minoría había impedido que la idea de la «colegialidad» se desarrollara no sólo en la faceta relativa al episcopado, sino también en la faceta –igualmente importante– relativa al papado, como había hecho notar con voz aguda y cálida el teólogo dominico E. Schillebeeckx. La antigua contraposición galicana entre el papa, con sus prerrogativas, y el episcopado se encontraba ya lejana, a varios años luz. El clima del concilio Vaticano II era completamente diferente. El entusiasmo de los obispos por realizar una serena investigación había sido subrayado, en nombre de los moderadores, por Lercaro en el año 1963, y poco después fue subrayado de nuevo por la fórmula de aprobación de las conclusiones conciliares, elegida por Pablo VI. Durante este tercer período principalmente, la mayoría de los obispos habían moderado espontáneamente en más de una ocasión sus propias convicciones, a fin de evitar que se proyectara cualquier sombra que oscureciera sus relaciones con el Sumo Pontífice.

La confrontación y el conflicto entre un método esencialmente deductivo y un método inductivo, que había comenzado ya durante la labor preparatoria, se manifestó con mayor notoriedad durante este tercer período. Según el método deductivo, el procedimiento normal era derivar de la revelación, contenida en las Sagradas Escrituras, la formulación de la fe y la expresión de la proclamación cristiana. Esto suponía un alto grado de inmovilismo, debido a la identificación entre la fidelidad y la repetición. Por el contrario, según el método inductivo, los signos de los tiempos, contemplados a la luz de la fe que actúa en la historia, revelan las riquezas contenidas en la soberana Palabra de Dios. Mientras que el método deductivo se había impuesto principalmente en el ámbito del mundo cultural de los clérigos, institucionalizándose en las facultades de teología, el método inductivo se fue redescubriendo laboriosamente durante el encuentro y

el conflicto con la cultura de los científicos y de los historiadores. Durante el Concilio comenzó a efectuarse una transición, aunque imperfecta e incompleta, del primer método (el método deductivo) al segundo (el método inductivo). Era un cambio de enorme importancia cultural y ecuménica, un logro que, después de cuarenta años, va manifestando cada vez más su validez y su fecundidad.

Los movimientos que florecieron especialmente durante el período entre las dos guerras mundiales –desde el movimiento litúrgico al movimiento bíblico y al movimiento ecuménico– prepararon al Concilio para que buscara una nueva aproximación a los datos de la revelación y de la experiencia cristiana. En el seno de estos movimientos –en parte como respuesta a la desconfianza doctrinal mostrada hacia ellos– se sintió la necesidad de recurrir a un método de reflexión sobre la fe y de formulación de la misma que fuera menos esquemático que el método desarrollado en la Escolástica.

Este desplazamiento demostró ser decisivo en el tratamiento de los temas clave durante estos meses: desde el enfoque de la idea de la Iglesia como dimensión del misterio de Cristo, pasando por el esbozo de un leal compromiso católico romano con el itinerario ecuménico, hasta el redescubrimiento del lugar central de la Biblia en la vida cristiana. Sobre la base de este lugar central, la eclesiología se vio liberada de la asfixiante analogía con los sistemas de filosofía social. Análogamente, la superación de la actitud de un observador extraño hacia el movimiento ecuménico llegó a ser posible al sentirse vivamente las experiencias concretas y fecundas de los contactos entre fieles de tradiciones diversas. También el reconocimiento del valor único de la Sagrada Escritura se debió al redescubrimiento de las fuentes mismas de la fe.

A su vez, como señalaba entonces J. Ratzinger, en el campo de las relaciones entre la Iglesia y la historia, los primeros documentos del concilio Vaticano II señalaban una interesante y macroscópica inversión de tendencias con respecto a la orientación católica que había predominado desde hacía, por lo menos, cuatro siglos. Aparece como decisiva para la orientación del Concilio la actitud respecto a la historia humana y sus relaciones con el cristianismo. Según algunos, una lectura negativa de la historia, a consecuencia del derrumbamiento irreversible del sistema de «cristiandad», contemplaba a la Iglesia como una ciudadela asediada, dedicada a una guerra de trincheras, en la cual el inmovilismo parecía ser la mejor resistencia posible, por no decir la única. Pero si el cristianismo se contempla dentro de las contradicciones de la historia humana, donde la búsqueda de Cristo se realiza a través de los seres humanos y de los acontecimientos, y no a pesar de ellos, entonces la Iglesia revela su auténtica naturaleza como comunión con Cristo y como comunión entre los hermanos, a lo largo de un camino donde todo está llamado a cambiar, con excepción del Evangelio. En esta dirección se sitúan los textos en los que el Concilio reconoce y establece una relación orgánica entre la historia y la salvación, como ejemplo de un método válido generalmente para la vida de los cristianos y de la Iglesia misma.

La idea de «peregrina», que el Concilio propuso como descripción de la Iglesia, se halla quizá esbozada sencillamente más que desarrollada de una manera completa y orgánica. Por otro lado, la *Lumen gentium* no es sólo un punto de llegada, sino también un punto de partida que libera y requiere ulteriores desarrollos. Indicaciones significativas

aparecen no sólo en la constitución sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*, 43), sino también en la *Lumen gentium*. Éstas muestran en acción la relevancia de la condición histórica del cristianismo: «Dios eligió, pues, a Israel para pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo fue educando *poco a poco*. Le *fue revelando* su persona y su plan a lo largo de su *historia* y lo fue santificando» (LG 9); y de nuevo: «La Iglesia se inserta en *la historia de los hombres*, destinada a extenderse por todos los países, y, sin embargo, desborda los límites de tiempo y lugar» (LG 9). El decreto sobre el ecumenismo no es menos explícito cuando afirma: «Este santo sínodo exhorta a todos los fieles católicos a que, *reconociendo los signos de los tiempos*, participen diligentemente en el trabajo ecuménico» (*Unitatis redintegratio*, 4).

Algunos obispos y teólogos realizaron sinceros esfuerzos por reconocer la importancia del Espíritu Santo en la dinámica de la Iglesia, especialmente en vista de la importancia asignada al Espíritu en la tradición oriental. Sin embargo, se ha observado repetidas veces que en los textos conciliares un «cristomonismo» mantuvo su hegemonía, y que la pneumatología fue insuficiente y marginal. Los efectos se sintieron de manera especialmente aguda a propósito de la relación con la historia, donde la función del Espíritu no podía simplemente mencionarse, sino que exigía profunda reflexión y expresión. Sin un adecuado desarrollo de esta dimensión, las referencias conciliares podían prestarse a lecturas simplistas, que no fueran conscientes de la verdadera profundidad histórica de los acontecimientos, y menos aún de las importantes implicaciones que ellos contienen, implicaciones que únicamente pueden captarse y entenderse cuando se pasa a un nivel diferente de comprensión. No es casual el que la historia cristiana sea rica en ambigüedades, de manera que la Iglesia ha sido a veces sorda y ciega ante los grandes giros de la historia humana, y así ha entendido erróneamente los significados mesiánicos de la historia misma. A pesar de todo, el mismo Concilio mostraría luego, en más de un caso y particularmente en algunas partes de la constitución *Gaudium et spes*, que la aplicación de sus propios criterios se había formulado mediante una *lectio facilior* de tipo reductivo. Pero, aun en este campo, resulta demasiado fácil establecer una comparación positiva que contraste con lo que se había hecho en anteriores concilios.

Por otro lado, no debemos olvidar que la Iglesia a la que Juan XXIII había llamado a reunirse en concilio salía de un largo período de desconfianza hacia la historia y de un inmovilismo doctrinal, según el cual la verdad del Evangelio era un tesoro que había que custodiar, en vez de utilizarlo para negociar con él. La oportunidad proporcionada por una asamblea conciliar podía impulsar a los miembros del Concilio a reconocer que los cristianos están llamados a revelar a Cristo que se halla presente en la humanidad, pero esa oportunidad no podía producir cambios mágicos.

La *Lumen gentium* ponía también de relieve el sacerdocio universal de los fieles, y abría así el camino para considerar de nuevo la importancia del «sensus fidelium» (LG 12), después de un largo eclipse preñado de consecuencias. En realidad, el proceso de centralización de la autoridad doctrinal y la multiplicación de sus intervenciones habían tenido efectos tan inesperados como alarmantes: las instancias eclesiales «periféricas» e «inferiores» habían sido privadas de responsabilidad, y el consenso de los fieles había quedado atrofiado, no expresándose sino a través del desinterés o de la protesta. El con-

cilio Vaticano II restauró la importancia del *sensus fidei*, que se había expresado tradicionalmente en el consenso de la comunidad de los fieles y en la recepción de las instrucciones del magisterio. Con harta frecuencia en el curso de la historia la divergencia entre la Iglesia, identificada con la jerarquía eclesiástica (*ecclesia docens*), y el pueblo cristiano, que quedaba marginado al ser considerado únicamente como el «objeto pasivo» de la vida eclesial (*ecclesia discens*), había conducido a estériles oposiciones y a la creación de espacios alternativos, donde el pueblo de Dios pudiera manifestar su propio estilo de vida eclesial y pudiera expresar el *sensus fidelium*.

La superación de la eclesiología esencialista, que había estado subordinada frecuentemente a filosofías sociales superadas, no sólo hizo posible reconocer la importancia del sacerdocio universal de los fieles, sino que además exigió una nueva concepción del *sensus fidelium*.

La relación entre la proclamación y el magisterio se aclaró con la afirmación de la prioridad de la proclamación sobre cualquier otra forma doctrinal o escolar del magisterio. En efecto, la *Lumen gentium* corrobora que «entre las principales funciones de los obispos destaca el anuncio del Evangelio» (LG 25). En conexión con el problema de las relaciones entre el magisterio y la proclamación se halla el reconocimiento de que la función de enseñar posee una autonomía en relación con las funciones de santificar y de gobernar. Una aplicación consecuente de esta opción teológica impondría una nueva concepción del servicio magisterial que sobrepasara los esquemas (que habían quedado muy estrechos) de la actividad de gobierno e incluso de la estructura jerárquica, la cual había nacido y se había desarrollado esencialmente en función de la actividad de gobierno. En realidad, el párrafo 25 de la *Lumen gentium* está dedicado principalmente a la descripción pormenorizada del magisterio ordinario del cuerpo episcopal disperso, un magisterio que es reconocido como infalible, con tal de que se cumplan en él una serie de requisitos. En efecto, el texto se halla dominado por el empeño en proporcionar un equilibrio, también en este apartado. Por un lado el texto enfatiza la autoridad que el papa tiene por sí mismo, pero, al mismo tiempo, está dominado por la preocupación garantizadora de acompañar el ejercicio de actos infalibles con condiciones adecuadas a la gravedad de los actos mismos. Los decenios sucesivos mostrarían también las limitaciones de este esfuerzo.

Después de abordar los principales temas eclesiológicos, que eran relativamente bien conocidos y que, en todo caso, formaban parte habitual de la formación corriente de los obispos, la asamblea tenía que debatir todavía asuntos que figuraban en el orden del día del Concilio, y en los que se había profundizado poco hasta aquel momento. No sólo eran temas predilectos para muchos, tales como la condición del obispo en relación con el gobierno de la diócesis, las relaciones entre la Sagrada Escritura y la tradición, el esfuerzo misionero, el apostolado de los laicos, los matrimonios mixtos, los religiosos y la formación de los sacerdotes, sino que había también problemas con los que se estaba mucho menos familiarizado o que incluso resultaban problemas enteramente nuevos.

El esquema *De episcopis* volvió a estar en el centro de las fuertes tensiones que se habían manifestado ya en el capítulo tercero del *De ecclesia*, tanto más cuanto que el

De episcopis se había estudiado al comienzo del período, cuando la *Lumen gentium* no había recibido aún la aprobación definitiva. El texto contemplaba lo beneficiosas que eran las conferencias episcopales, e instaba también a que a los obispos con cura de almas se les hiciera partícipes de la labor de gobierno de las congregaciones de la Curia romana, a fin de mitigar y quizás de acabar con la centralización, lamentada por muchos. Sin embargo, quedaban todavía por resolver algunos problemas que tenían que ver con el gobierno de las Iglesias diocesanas. Un ejemplo entre muchos era el de la relación, muchas veces conflictiva, entre el obispo y los religiosos dedicados a la cura de almas. Este problema venía arrastrándose, por lo menos, desde los tiempos del Concilio de Trento. En la misma perspectiva se situarían también, en el futuro inmediato, las relaciones entre los obispos y los nuevos «movimientos». Pero el concilio Vaticano II no había sintonizado aún suficientemente con este problema.

A propósito de las relaciones entre la Biblia y la tradición, fue posible superar los «arenales» de la antigua diatriba tridentina, para situar más bien el problema –doctrinal pero rico también en importancia pastoral y espiritual– en el lugar y en la función que corresponden a la revelación cristiana en la vida del cristiano y de la Iglesia. Si a algunos padres esto les hizo temer una concesión al protestantismo, la gran mayoría supo intuir pronto la excepcional importancia del nuevo enfoque y, así, lo apoyaron con su voto. Precisamente acerca de este problema se produjo una significativa grieta en la minoría conciliar, que tuvo su ejemplo destacado en las posturas, cada vez más abiertas, de Florit, arzobispo de Florencia.

Sobre el tema de la proclamación del Evangelio a las naciones, se movilizó el numerosísimo *lobby* de los obispos misioneros que estaban vinculados con congregaciones misioneras. También a este propósito, el clima creado por la celebración del Concilio consiguió echar abajo –aunque al precio de considerables tensiones– el enfoque según el cual la «misión» sería una vocación «especializada», reservada a algunos que estaban dedicados a extender la evangelización a tierras y pueblos que todavía no habían conocido a Cristo. Y prevalecía, en cambio, la convicción de que el empeño misionero es una de las dimensiones irrenunciables de toda la Iglesia y de todo bautizado. Se escuchaba en todo ello un eco de la concienciación estimulada por los movimientos misioneros y por publicaciones tales como *France, pays de mission?*, así como por el parecer de muchos obispos africanos y asiáticos. Por un momento se pensó que se abría también la posibilidad de una reforma estructural de la poderosa Congregación *De propaganda fide*, que desde hacía siglos se hallaba encargada de regir a todas las Iglesias «misioneras».

Finalmente, volvió al aula conciliar el tema del apostolado de los laicos, a pesar de que en el capítulo cuarto de la *Lumen gentium* se había tratado extensamente acerca de la condición de los laicos en la Iglesia. El peso de los movimientos preconciliares y el carácter especial de las experiencias obtenidas en diversos campos creó no pocas dificultades para la elaboración de un texto que debía ser de carácter organizativo o que, como se decía entonces, debía ser «disciplinar» y, por tanto, concreto. Sobre todo, la impresionante organización de la Acción Católica y el prestigio de la «teología del laicado» frenaron los intentos por situar los problemas relacionados con los fieles ordinarios dentro de la perspectiva del pueblo de Dios. No habría sido fácil conseguir un con-

senso sobre formulaciones que añadieran algo a la constitución sobre la Iglesia, aun permaneciendo dentro de la misma perspectiva que ella.

Breves paréntesis, basándose en textos que se remontaban al clima ya lejano del período preparatorio, se destinaron a tratar sobre los problemas de la formación y de la actividad del clero secular (los «sacerdotes») y sobre las perspectivas de renovación de la vida religiosa. Muchas personas dentro del Concilio, y principalmente fuera de él, tuvieron la impresión de que tales textos apenas pretendían otra cosa que aliviar la conciencia de una asamblea episcopal... Tuvo también poca fortuna un esquema sobre la educación cristiana, que era un tema dominado por la antigua reivindicación en favor de la enseñanza católica.

Mientras la ardiente cuestión acerca del control de la natalidad se afrontaba en el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, un vivo interés por el espinoso problema de los matrimonios «mixtos» originó un borrador de *votum* sobre el sacramento del matrimonio. Sin embargo, después de un animado debate, el Concilio se vio desbancado, como quien dice, por Pablo VI, quien consiguió, mediante una votación más reducida de lo habitual (1592 votos a favor, 427 votos en contra), que el tema quedara reservado para una decisión personal suya de carácter posterior.

El problema de la libertad religiosa y el de las relaciones con las religiones no cristianas llevó al Concilio hasta las fronteras «exteriores» de la cultura eclesiástica. Entonces, cuando en el esquema XIII el tema de la situación de la Iglesia en la sociedad contemporánea se enfocó de manera predominantemente inductiva y, por tanto, muy diferente de la tradicional «doctrina social», esas fronteras quedaron sobrepasadas por una navegación con rumbo hacia un mar desconocido. Incluso hoy en día resulta difícil decidir si el Concilio estaba adoptando decisiones valientes y de gran envergadura, o decisiones prematuras e imprudentes. En todo caso, la gran mayoría del episcopado católico se vio tomado por sorpresa, y no le fue posible recurrir a una doctrina sobre la que se hubiera reflexionado ya debidamente.

A un gran número de obispos, especialmente latinoamericanos, les costaba trabajo hacerse a la idea de la libertad como «libertad religiosa», y no sólo como *libertas ecclesiae*, símbolo glorioso de tantas batallas en las que se había luchado a lo largo de los siglos. El tema paulino, pero también luterano, de la «libertad del cristiano» afloró tímidamente en el debate, no sin causar desagrado en muchos. En mayo de 1965 Congar anotó en su diario que había sabido por Murray que Carlo Colombo, aunque estaba a punto de marchar a Nápoles, «interrumpió su viaje para ver a Murray y hablar con él acerca de la declaración sobre la libertad religiosa. Habrá que subrayar y declarar claramente desde el principio que no hay libertad en las relaciones con Dios, y que la libertad es la libertad civil que no permite que una persona sea sometida a coacción. El proemio corre el peligro de ser interpretado como una carta de libertad *dentro de la Iglesia*, en las relaciones con la Iglesia». ¡Era una explicación ilustrada, pero que, en resumidas cuentas, procedía de un teólogo europeo!

Los obispos tuvieron quizá mayor dificultad para superar el antisemitismo, que latía de manera insidiosa e implícita en la mentalidad católica a muchos niveles, y la tuvieron también para compartir el reconocimiento de la importancia teológica del pue-

blo judío. Si es verdad que los caminos penosos por los que debieron pasar las declaraciones sobre la libertad religiosa y sobre el pueblo judío tuvieron innegables implicaciones políticas (puestas de relieve efectivamente por la secretaría de Estado del Vaticano), sería hipócrita ignorar cuáles fueron sus causas profundas, enraizadas en una inveterada hostilidad cristiana, y particularmente católica, hacia el principio democrático y hacia los «pérfidos judíos»: una hostilidad que tan solo Juan XXIII había comenzado a demoler.

Después del incesante magisterio deductivo de Pío XII, las ideas que fomentaban una apertura real hacia los problemas de la sociedad moderna procedían de las dos encíclicas del papa Juan XXIII. La *Mater et magistra* y la *Pacem in terris* fueron acogidas con extraordinaria atención y suscitaron un acuerdo extensísimo. Sin embargo, sus enseñanzas eran todavía demasiado recientes para poder engendrar una reflexión profunda y capaz de alimentar decisiones a nivel conciliar. Paradójicamente, muchísimos obispos y teólogos estaban convencidos de que el Concilio tenía el deber ineludible de afrontar este difícil problema. Pocos se daban cuenta de lo poco preparada que estaba su asamblea, pero pensaban que no se podía defraudar a la enorme expectativa que se había suscitado a este propósito, dentro y fuera de la Iglesia. El concilio Vaticano II estaba pagando obviamente el precio de la inercia originada en la reflexión teológica primeramente por el conflicto católico con la modernidad y luego por la persistencia de la teología «barroca».

En todo caso, hemos de acentuar que el impacto de todas estas novedades tuvo también importantes efectos sobre el equilibrio interno de la asamblea conciliar. En realidad, estos mismos temas impulsaron al Concilio a salir del monopolio ejercido hasta aquel momento por la cultura greco-latina y por el derecho romano-germánico. Por su parte, los católicos de lengua inglesa podían encontrar en esos temas una oportunidad para superar formalmente una especie de postura minoritaria cultural y civil dentro de la Iglesia, de la misma manera que una simpatía hacia las grandes religiones monoteístas proporcionó a los obispos del «Tercer Mundo» la oportunidad de gozar de una participación menos subalterna en los trabajos del Concilio. Hay que subrayar que los obispos africanos llamaron la atención sobre el hecho de que el animismo tenía una actitud mucho menos hostil hacia el cristianismo que la actitud adoptada por las religiones monoteístas. En términos más generales, los episcopados que no procedían de Europa, y sobre todo los que no procedían del área franco-germánica, se encontraban mucho más a gusto cuando se abordaban problemas menos abstractos. No es casual el que todavía el 14 de noviembre el argentino Zazpe anotara en su *Diario*: «La Iglesia y el Concilio han permanecido en manos de la Europa Central. Lo único que cuenta es lo que ellos dicen. Por otro lado, no hay ninguna corriente de pensamiento ni grupo alguno que los refrene o que trate de mantener el equilibrio. Ni América ni África ni Italia ni España cuentan para nada».

4. *La aportación de los observadores*

Durante el tercer período, los observadores enviados oficialmente por el Patriarcado de Constantinopla pudieron al fin estar presentes, colmando así una laguna de los

períodos anteriores, que había sido remediada sólo en parte por la presencia del enviado personal del patriarca Atenágoras, el monje rumano André Scrima. Durante los primeros días de este período, la presencia de los observadores procedentes de Constantinopla suscitó además la expectativa de una visita del mismísimo Patriarca ecuménico. Congar escribía en su *Journal* que «el P. Scrima me pregunta que pensaría yo de una visita del Patriarca a Roma». El 20 de octubre escribía: «Veo un momento al P. Duprey, que me dice: 'Orad por mí. Me marcho esta tarde'. No dice más, pero comprendo que se va a preparar la venida del patriarca Atenágoras al Concilio». Pero luego, el 4 de noviembre, el mismo teólogo anotaba con tristeza: «Veo un momento al P. Scrima, que llega de Rodas [...]. Atenágoras no vendrá. Tuvo intención de venir, no a título personal ni como Patriarca ecuménico, sino como presidente de una delegación de Rodas [es decir, del sínodo Pan-Ortodoxo]. Puesto que Rodas terminará el 12 de noviembre y la sesión el 21, sería un espacio de tiempo demasiado breve».

Pocas semanas después de la reanudación del Concilio (el 23 de septiembre de 1964), una delegación romana devolvía solemnemente a Patras las reliquias de san Andrés, que habían sido sustraídas unos siglos antes por cruzados latinos. El acto suscitó viva satisfacción en los ambientes ortodoxos, como anota Congar en su diario el 30 de septiembre: «Veo un momento al P. Duprey. Me dice que lo de Patras ha sido formidable. El Papa ha firmado *en griego* el texto griego de su carta, que manifiesta su verdadero ánimo». Congar añadía: «Pero la reunión de los observadores ayer en el Vaticano [en una audiencia pontificia] no tuvo el mismo calor que el año pasado; me refiero principalmente al discurso de los observadores. Fue bueno, pero pronunciado con menos calor».

También durante este período, los martes por la tarde, se celebraron reuniones entre los observadores y los representantes de la Secretaría para la unidad de los cristianos, para conversar sobre los temas que están discutiéndose en el Concilio. Los informes enviados frecuentemente por los observadores a sus respectivas Iglesias, incluso durante la intersesión, son otro testimonio más del modo intenso con que participan en el concilio Vaticano II. Pero los observadores procedentes del mundo ortodoxo experimentaban a veces considerables dificultades para ambientarse. A este propósito son significativas las notas del P. Congar (testigo nada sospechoso) acerca de la reunión del martes, 22 de septiembre, dedicada a la teología sobre la Virgen María.

> El P. Scrima ha tenido una intervención de gran calidad. Indaga los presupuestos gnoseológicos que se hallan implícitos en una Mariología: son, por ejemplo, la tipología, la analogía de la fe, y un conocimiento de la liturgia. Muestra la relación de María con la cristología, la pneumatología y la antropología [...]. Nissiotis habla en inglés y lo hace extensamente, de manera bastante oscura. Una vez más, él saca a relucir todos sus complejos y demuestra que no es *en modo alguno* una persona apta para el diálogo. Además, sus palabras son irritantes, negativas y extremadas. El P. Scrima, que está a mi lado, sufre al escucharlo. El orador critica la ausencia del Espíritu Santo: consolador, fuente de la Iglesia... La mariología suprime la pneumatología. El esquema sitúa a María en un lugar aparte, entre las personas que gozan de autoridad y el pueblo, siendo así que en realidad ella ora con el pueblo cristiano. La interpretación que el P. Benoit dio de Juan 19 confiere a María la función de dar a luz a la Iglesia, función que pertenece al Espíritu Santo en Pentecostés. Y así sucesivamente...

¡Congar no era una persona en cuya presencia pudiera uno sentirse a gusto con sus propias ideas!

Por otro lado, todos los observadores se manifestaron satisfechos de la promesa de Pablo VI de crear en Jerusalén un Instituto para la historia de la salvación, pero mostraron desagrado por las intervenciones pontificias en el *De ecclesia* o en el *De oecumenismo* o sobre el *votum* acerca del matrimonio, y más aún por la proclamación de María como «Madre de la Iglesia». Algunos sintieron la tentación de reanudar las antiguas polémicas anticatólicas.

5. *Tensiones e incertidumbres*

Pablo VI, que durante el segundo período se había solidarizado habitualmente con la mayoría conciliar, como lo había hecho ya en 1962, cuando era un padre conciliar, parece que durante este tercer período acentuó su función de moderador y mediador entre los componentes de la asamblea. Una comparación de las alocuciones de apertura y de clausura de este tercer período de trabajo (14 de septiembre y 21 de noviembre de 1964) con la carta programática presentada por el cardenal Montini en octubre de 1962 ofrece elementos interesantes.

Como ya había hecho anteriormente en 1962, Pablo VI insiste ahora también en sintetizar la finalidad del concilio Vaticano II, diciendo que consiste en definir la doctrina sobre la Iglesia y principalmente sobre el episcopado «en conexión con el concilio Vaticano I», del cual el Vaticano II es «la continuación lógica»[1], a pesar de que la hipótesis de que el nuevo concilio fuera la conclusión del concilio suspendido en 1870 había sido descartada expresamente por el papa Roncalli. La dilatación de intereses y de perspectivas que la experiencia conciliar había originado en tantos obispos parecía no haber afectado al papa Montini, quien tan sólo en la alocución de noviembre hará breves referencias al *De oecumenismo* y a la libertad religiosa. Según este modo de ver las cosas, el concilio Vaticano II había cumplido ya su tarea con la aprobación de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, y podía incluso darse por concluido, restableciendo así la normalidad en el centro del catolicismo.

No puede sorprendernos que el Papa, deseoso de que los ánimos volvieran a serenarse, después de las tensiones originadas por la redacción del capítulo tercero de la *Lumen gentium*, dedique a ello gran parte de la alocución pronunciada con motivo de la conclusión del período; pero siguen siendo desconcertantes algunos pasajes. En efecto, el Pontífice, después de mencionar la *Nota explicativa praevia*, afirma que «esta promulgación [de la constitución sobre la Iglesia] no ha cambiado de ninguna manera la doctrina tradicional»[!][2]. En el anterior mes de septiembre, Pablo VI había hecho referencia también a «que nuestro oficio apostólico exige de Nos que nos reservemos algunos asuntos, que pongamos ciertos límites, que fijemos algunas formas, que regule-

1. Así lo afirma en la carta dirigida a Cicognani el 18 de octubre de 1961; cf. el discurso de apertura del tercer período (AS III/1, 144s), y el discurso de clausura (AS III/8, 910s).

2. AS III/8, 911.

mos los procedimientos en lo que toca al ejercicio de la potestad episcopal»: una «centralización... que se ejercerá siempre con moderación y se contrapesará siempre con las atribuciones oportunas y los ministerios útiles concedidos a los pastores locales». «No hay que considerarla como una especie de artificio orgulloso; es servicio»[3]. A propósito de la «acción colectiva», el Papa hacía notar en noviembre, inmediatamente después de la votación sobre la *Lumen gentium,* que esa acción «es más complicada que la acción individual», pero añade que seguramente esta última «corresponde mejor a la índole monárquica y jerárquica de la Iglesia»[4]. ¿Era ésta la sustancia de la afirmación de que nada había cambiado en la doctrina tradicional? La eclesiología de la comunión ¿se leía quizá a través de las categorías que concebían a la Iglesia como *societas*?

En otra esfera, Pablo VI –mediante una relación especialmente estrecha con el secretario Felici y con el cardenal Cicognani, secretario de Estado– reduce la distancia con respecto a la Curia, evitando que ésta se solidarice directamente con la minoría conciliar. Sus referencias a una próxima reforma de la Curia misma –problema que el Concilio, durante el segundo período, había renunciado ya a afrontar– parecían también estar destinadas a reivindicar su propia y exclusiva competencia, sin intromisiones conciliares. La eventualidad de que el Concilio pudiera dictar criterios y normas sobre la reforma de la Iglesia aparecía cada vez como menos practicable, a pesar de las esperanzas que se habían difundido dentro y fuera de la asamblea. El concilio Vaticano II, a lo sumo, podría indicar las perspectivas y el espíritu para un *aggiornamento* de la Iglesia, tal como había sugerido Juan XXIII. La constitución litúrgica había dirigido su mirada en esta dirección. A su vez, la *Lumen gentium* y el *Unitatis redintegratio* contenían indicaciones en este mismo sentido. Era un mosaico que exigía paciencia y lúcida determinación para componerlo de manera satisfactoria. Quizá éste era el desafío mayor con el que tenía que vérselas el Concilio. Cuanto más pasaba el tiempo, tanto más se necesitaba una voluntad bien resuelta por parte de los obispos. Pero ésta parecía que iba reduciéndose en el seno del episcopado.

En las relaciones cotidianas entre el Papa y el Concilio van adquiriendo cada vez mayor importancia las peticiones de grupos dirigidas a Pablo VI, a las cuales corresponden a menudo intervenciones del Papa durante la redacción de los textos, es decir, durante el trabajo de las comisiones o subcomisiones, más que durante la fase siguiente del debate en el aula. Esta práctica evita el trauma violento de intervenciones tardías, como el suscitado por la *Nota explicativa praevia* dada a la *expensio modorum* del capítulo tercero del *De ecclesia,* o la intervención pontificia en el esquema acerca de las misiones. Pero la práctica del Papa implica –casi inevitablemente– modalidades de intervención extraordinariamente reservadas, si es que no son secretas. Esto tiene repercusiones negativas sobre la sintonía entre la asamblea y el Papa, fomentando incomprensiones y sospechas. El resultado es que la serenidad y la vitalidad del dinamismo de la asamblea sufría las consecuencias.

La satisfacción, la frustración y el cansancio tienen un espacio nuevo en el ánimo de muchos padres. La satisfacción por la aprobación de la *Lumen gentium* y del *Uni-*

3. AS III/1, 147.
4. AS III/8, 913.

tatis redintegratio, que muchísimos padres consideraban como un paso decisivo hacia una nueva comprensión de la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Pero, a la vez, también frustración por la inquietante conciencia de haber aceptado –ante el temor de que los textos y el mismo Concilio pudieran naufragar– graves soluciones de compromiso. En la constitución sobre la Iglesia y en el decreto sobre el ecumenismo se habían introducido expresiones que se hallaban en contradicción con la línea doctrinal principal, expresiones que pudieran convertirse más tarde, durante el período posconciliar, en «bombas de acción retardada». El 23 de septiembre, el P. Congar escribía en su *Journal*: «Como el P. de Lubac, que está próximo a mí, hace notar con un poco de amargura, la pequeñísima minoría conseguirá, al menos en parte, los fines que se propone. Acabarán por ceder a sus gritos [sobre el capítulo tercero del *De ecclesia*], como padres que, para conservar la tranquilidad, terminan por ceder a los caprichos de sus hijos malcriados...».

Era quizá inevitable el que, durante estas semanas, juntamente con la determinación de la mayoría conciliar de llevar adelante los trabajos según sus propias convicciones profundas, surgieran también las debilidades de dicha mayoría, su carácter no homogéneo, su cultura esencialmente euro-atlántica. La atención y la sensibilidad mostradas hacia las zonas latinoamericana, africana y asiática eran sinceras, pero todavía insuficientes para causar un impacto considerable sobre el modo de pensar de los líderes del Concilio. En contraste con ello, la oposición de la minoría, aunque no predominara ya numéricamente, se iba haciendo más incisiva, porque sus miembros confiaban firmemente en las tesis postridentinas. Por su parte, Pablo VI considera que es obligación suya tener en cuenta esos desequilibrios, dándose además la circunstancia de que el Papa se encuentra condicionado por algunos factores inherentes a su personalidad y a su formación cultural.

Asimismo, el nombramiento de nuevos cardenales, el 25 de enero de 1965, estuvo influido por el clima del Concilio e influía, a su vez, en él. Evidentemente, la gran mayoría de los nuevos cardenales eran miembros del Concilio, pero resultaba interesante ver que entre los «nuevos» cardenales, el nombramiento podía atribuirse a la actividad desplegada por ellos en el Concilio. Entre éstos se contaban Journet, Cardijn, Jaeger y Šeper. Pero ninguno de los máximos representantes de la mayoría había recibido tal reconocimiento. Además, desde el punto de vista del ecumenismo y también de la colegialidad episcopal, la integración de tres patriarcas orientales en el colegio cardenalicio fue interpretada por muchos como una contradicción, ya que implicaba que diversas tradiciones venerables quedaban situadas al mismo nivel que la tradición latina.

A consecuencia de ello, el Concilio, y con él la mayoría y los órganos rectores coordinados con ella, van perdiendo progresivamente solidaridad y carácter incisivo, como hizo notar entonces A. Wenger. El «Plan Döpfner» para la simplificación de los trabajos del Concilio podía ser bueno o malo. Pero, en todo caso, fue abandonado tácitamente. De manera paralela y casi inevitable, las iniciativas del Papa llegaron a ser cada vez más importantes. La sensación, difundida durante los dos primeros períodos, de que el episcopado era el auténtico protagonista del Concilio, va perdiendo su poder cautivador. Está siendo sustituida no sólo por una menor serenidad, sino también por cier-

to cansancio, comprensible después de unas cincuenta congregaciones generales, además de una interminable serie de sesiones, reuniones y encuentros, en los cuales se discutió de toda clase de temas, fastidiosos a menudo para la gran mayoría. El cansancio podía inducir a que se aceptara el final del Concilio cuando terminara ya el tercer período. El día 25 de septiembre Congar escribía ya en su diario: «El sentir general es que se ha ido más allá de lo planificado. Se podría terminar el Concilio este año, y también, después de una breve interrupción, se podría volver a llamar a los obispos para que votaran sobre los textos. ¡De esta manera los que vienen de regiones lejanas no tendrían que regresar! Lo único que disuade de esta manera de pensar es la preocupación de que, sin un nuevo período de trabajo, se vendría abajo, con toda seguridad, la posibilidad de aprobar el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo».

Parece que el concilio Vaticano II, ante el desafío de una presencia de la fe cristiana y de la Iglesia en la historia, pero sin protecciones ni privilegios, tuvo una experiencia de vértigo. Quizá no era irrazonable la sugerencia de que se considerara la oportunidad de aplazar los trabajos durante algunos años. En la víspera de Navidad del año 1964, Congar escribe en su diario: «No se sabe nada todavía acerca de la fecha de la cuarta sesión. Liége ha dado a conocer un rumor: la primavera del año 1966. Yo ya lo había oído. Ignoro el valor que tenga ese rumor. El día 14 de diciembre, ni los obispos ni Mons. Gouet sabían nada de ello».

Durante esta fase, lo mismo que en el pasado, los trabajos conciliares son objeto de atención por parte de la opinión pública y de los medios informativos. En algunas circunstancias, esos medios tratan de ejercer una influencia directa sobre los debates, estimulados también por grupos internos del Concilio mismo. Una influencia sumamente particular la ejercieron las reuniones periódicas de las conferencias episcopales, que agrupaban a los secretarios de dichas conferencias. Pero tal influencia la tuvieron también las concurridas reuniones promovidas por el Centro holandés DO-C, en las cuales se ofrecían explicaciones, pronunciadas por especialistas cualificados, acerca de temas que se hallaban en discusión. La compleja iniciativa para el lanzamiento de la nueva revista teológica internacional *Concilium* había avanzado en la idea de iniciar su publicación en el año 1965, coincidiendo con la finalización del concilio Vaticano II.

6. *El futuro del Concilio y los primeros signos de recepción*

El mencionado cansancio había complicado las diversas opiniones acerca de la celebración de un cuarto período, que podría tener lugar durante el siguiente año 1965 o que podría quedar aplazado durante algunos años. Seguramente Pablo VI, cuyo pontificado acababa de comenzar, miraba con especial atención más allá del Concilio. Tan solo a comienzos del nuevo año se supo con certeza la fecha del comienzo de la última fase de los trabajos, como anotaba Congar en la Epifanía de 1965: «Desde ayer se sabe que la cuarta y última (¡uf!) sesión del Concilio se iniciará el 14 de septiembre de 1965».

El Papa pensaba en la Iglesia posconciliar, cuando ampliaba los horizontes con su viaje a la India o, cuando a comienzos de abril de 1965 –a pesar de que la *Lumen gen-*

tium se había aprobado hacía poco–, ordenó a un grupo de trabajo que comenzara la elaboración de un proyecto de *Lex fundamentalis* para la Iglesia. Era una idea que había sido esbozada ya en su carta programática del año 1962: «La Iglesia tiene perfecta conciencia de sí misma, demuestra que se deriva fielmente del Evangelio, y reorganiza su marco, sus mecanismos, su jerarquía, es decir, define su ley constitucional...». El proyecto suscitaría intensa perplejidad y contrariedad en el seno del episcopado durante la segunda mitad de los años sesenta. De manera análoga, volvió a considerarse la redacción de una nueva *professio fidei*, que había quedado suspendida tres años antes.

Merecen también atención la influencia que tuvo en el Concilio la recepción inicial de la reforma litúrgica, tal como había sido sancionada por la constitución *Sacrosanctum concilium*, y el comienzo de los trabajos del *Consilium* para su aplicación. En varios campos se trataba de hacer una lectura extensa de algunos contenidos de la constitución (el uso de las lenguas vernáculas, la participación de los fieles en la homilía, la sustitución de la penitencia individual por la penitencia comunitaria, etc.), suscitando un vivo sentimiento de participación entre los fieles, pero también incertidumbres y alarmas. La iniciativa pasaba inevitablemente del cuerpo episcopal a la Iglesia entera, y esto conducía a nuevos problemas, excitantes en un aspecto, pero llenos también de incógnitas. Como ha sucedido siempre en todo concilio, la aplicación y la recepción constituyen la prueba inapelable de la validez histórica de las decisiones y del espíritu conciliar. Durante el concilio de Trento se había producido ya una situación análoga, cuando las decisiones adoptadas durante los años 1545-1547 tuvieron que ser aplicadas en la Iglesia, mientras el Concilio se estaba desarrollando todavía. En aquel tiempo las resoluciones iniciales, al ser sometidas a prueba por los hechos, demostraron que carecían de nervio y que eran, por tanto, incapaces de influir en la vida de la Iglesia. Pero ahora, por el contrario, la constitución litúrgica se había convertido en un punto de referencia aguardado y vivamente deseado, capaz de suscitar energías inmensas en torno al proyecto de hacer que fuera realidad una «participación plena y activa de todo el pueblo» en la liturgia y, por tanto, en la vida de la Iglesia.

En Roma, ante los ojos del Concilio, se desarrollaba también una confrontación, cada vez más intensa, entre el primer órgano posconciliar, el *Consilium ad exsequendam constitutionem de sacra liturgia* –presidido por Giacomo Lercaro, uno de los moderadores– y la Congregación curial de ritos. Daba la impresión de que se estaba desarrollando una resistencia institucional de los organismos curiales, que no querían aceptar que el marcado empeño de la sede romana para que se cumplieran con fidelidad las decisiones conciliares recurriera a órganos diferentes de los que ya existían con anterioridad al concilio Vaticano II. En términos más generales, ¿se estaba formando en círculos de la Curia romana un movimiento orientado a vaciar de contenido las conclusiones a las que había llegado el Concilio?

Significativamente, el día 14 de noviembre de 1964, una semana antes de la aprobación de la *Lumen gentium*, el cardenal Ruffini, en una carta dirigida a Pablo VI, sugería que el Papa, después de finalizados los trabajos del Concilio, se reservara un conveniente período de tiempo para la revisión y la sistematización definitiva de los textos, antes de promulgarlos durante una solemne ceremonia de clausura: «Los padres conci-

liares comprenderán fácilmente que, puesto que ellos han discutido los textos con completa libertad y sin la presencia del Jefe supremo de la Iglesia, es muy justo y es incluso una obligación que el Papa se reserve algún tiempo antes de dar a conocer las decisiones definitivas. Vuestra Santidad, que cuenta con la asistencia del Espíritu Santo, no errará ciertamente»[5]. ¿Sabía Ruffini que presiones parecidas se habían ejercido sobre Pío IV durante las semanas que siguieron a la clausura del concilio de Trento, y que entonces el Papa, confortado por Carlos Borromeo, las había rechazado?

Con la última semana de noviembre de 1964 comienza la tercera y definitiva intersesión. Era una intersesión que parecía especialmente importante, porque sólo los textos reelaborados durante los meses sucesivos podrían ser aprobados en la futura fase final del Concilio. Entre fines de noviembre de 1964 y mediados de septiembre de 1965 son innumerables las reuniones de comisiones, subcomisiones y grupos de trabajo. Una vez más son éstas las ocasiones en las cuales van adquiriendo forma las futuras decisiones conciliares, aunque fuese al margen de la influencia directa del clima de la asamblea. Tan solo durante el cuarto período se experimentaría el impacto que esos meses de trabajo causaron sobre la imagen final del concilio Vaticano II. El ritmo acelerado, por no decir frenético, del otoño de 1965 estuvo determinado de hecho por la gran cantidad de textos que precisamente la intersesión había puesto a punto. Esto no impide que el período intermedio ofreciera también ocasiones para que padres que habían permanecido hasta entonces en la sombra se dieran a conocer y se granjearan el aprecio de muchos. Así sucedió con Wojtyla, obispo de Cracovia.

La recapitulación de los futuros trabajos, formulada el 30 de diciembre de 1964 por el secretario Felici, recordaba a los padres que ¡el Concilio tenía aún que tratar de unos once temas diversos, entre ellos, la libertad religiosa, la condición de la Iglesia en la sociedad contemporánea, la palabra de Dios y las relaciones con las religiones no cristianas (el antiguo esquema *De iudaeis*)! Contra toda razón, tanto Felici, que anteriormente había asegurado la orientación de Pablo VI, como después los órganos rectores del Concilio, en su reunión de aquel mismo 30 de diciembre, decidieron que el Concilio tratara durante el cuarto período de la totalidad de esos once esquemas. ¿Representaba esto un retorno inesperado al enfoque superambicioso adoptado durante el período preparatorio de 1960-1962 y a la hegemonía ejercida por la Curia en aquel tiempo? Si ya no eran setenta esquemas, el concilio Vaticano II se preparaba para proponer al menos una veintena de ellos. El último período de trabajo prometía ser, pues, muy distinto de los anteriores, y se parecía más bien a una asamblea en la que todos los participantes fueran personas que estuvieran dispuestas a decir «sí», como la asamblea en que habían soñado varios círculos romanos en la mañana en que se hizo el anuncio del Concilio, el 25 de enero de 1959. También en Trento, entre los trabajos de los años 1545-1546 y los de los años 1562-1563, el Concilio fue siguiendo un ritmo constantemente acelerado. Ahora, este cuarto período se perfilaba como una carrera de obstáculos entre una votación y la votación siguiente.

Mientras iba quedando más alejada en el pasado la figura de Juan XXIII, la intensidad de su recuerdo y el impulso dado por él a la Iglesia inducían a la idea de que una so-

5. CrSt 11 (1990) 136.

lemne proclamación conciliar del carácter ejemplar de este Pontífice podía expresar adecuadamente la profunda sintonía del concilio Vaticano II con el programa de renovación anhelado por el papa Juan. Los deseos expresados en el aula a este respecto por el polaco Bejze y por el italiano Bettazzi fueron repetidos por el cardenal Lercaro, en los márgenes del Concilio, con ocasión de una conferencia pronunciada en Roma en febrero de 1965. Pero la orientación adoptada por las autoridades eclesiásticas no parecía corresponder al amplísimo acuerdo popular en favor de esta propuesta, como se vería durante el siguiente período conciliar. ¡Qué razón tenía Giuseppe De Luca, cuando decía, en una carta dirigida a Montini durante el verano de 1959, que a Roma «regresa el grupo de los viejos buitres, los cuales, después de la primera espantada, regresan! Lentamente, pero regresan. ¡Y regresan con sed de atormentar de nuevo, de llevar a cabo nuevas *vendettas*! En torno al *carum caput* [el papa Roncalli] se está reagrupando y presionando ese macabro círculo. ¿No es verdad?».

Aunque es innegable que esta tercera fase del Concilio conoció vicisitudes alternativas y borrascosas, y que su clima fue de menor elevación que el de las dos fases anteriores, sin embargo, no se podrá subestimar el progreso realizado en ella. La inmensa máquina del concilio Vaticano II siguió moviéndose como un cuerpo vivo, con continuidad pero también con sorpresas respecto a su propio pasado. Su característica original de no haber sido convocado para hacer frente a una emergencia eclesiástica, como sucedió con el concilio de Trento, ni tampoco para realizar un proyecto preciso (como en el concilio de los años 1869-1870), siguió dominando la realización de los trabajos. Algunas elecciones efectuadas en los primeros momentos –como la referencia a la estructura de las competencias de las congregaciones de la Curia– y, sobre todo, la perspectiva empírica, preferida por Juan XXIII, seguían estando entrañablemente vivas en la conciencia conciliar durante los años 1964-1965.

El mérito principal de este período parece no sólo el de haber llevado a su plenitud cuanto había ido madurando durante los dos períodos iniciales, sino también el haber realizado la transición a los problemas de la *Ecclesia ad extra*, según las categorías predilectas de Suenens y empleadas también por Juan XXIII. Según Chenu, esto era el cumplimiento coherente del compromiso que el episcopado había adquirido mediante el mensaje dirigido a la humanidad, aprobado el 20 de octubre de 1962. En aquella ocasión los padres habían afirmado solemnemente:

> Nosotros, que vivimos adheridos a Cristo, no somos ajenos a las preocupaciones y a las penalidades. Por el contrario, la fe, la esperanza y el amor de Cristo nos impulsan a servir a nuestros hermanos, asemejándonos en esto al ejemplo de Cristo, que «no vino para ser servido, sino para servir». Por eso, la Iglesia no nació tampoco para dominar, sino para servir.

Durante estos meses del otoño de 1964 se inició una nueva y ardua etapa hacia el cumplimiento de esta meta.

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Ha llegado la hora de hacer la historia del Vaticano II. No para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para ayudar a superar la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no participaron en este acontecimiento conciliar una herramienta que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo, con toda la actualidad de su significado.

La obra completa, *Historia del concilio Vaticano II*, se compone de cinco volúmenes:

I. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)
II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)
III. El Concilio maduro. El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964)
IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)
V. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio (septiembre-diciembre 1965)

Este cuarto volumen ha sido escrito por Joseph A. Komonchak, Giovanni Miccoli, Hanjo Sauer, Norman Tanner, Luis Antonio G. Tagle, Riccardo Burigana, Giovanni Turbanti y Giuseppe Alberigo. La edición española ha estado a cargo de Evangelista Vilanova (†).

SEPS
SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBBLICAZIONI SCIENTIFICHE

Sígueme / Peeters

ISBN: 978-84-301-1630-0
9 788430 116300